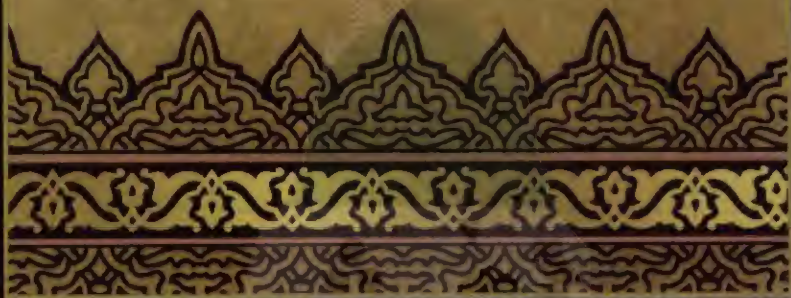


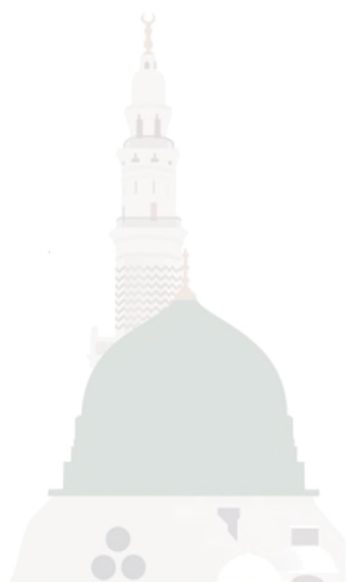
سلسلہ رسائل مجددی



معارف لدنیہ

حضرت محمدؐ و آلفشانى قدس





www.maktabah.org



معارف لک نیه



زوار الیتمیہ پبلیکیشنز

www.maktabah.org

سلسلہ مسائل و مسائل مجتہدین: ۵

معارف لدنیہ

امام ربانی حضرت مجدد الف ثانی قدس سرہ

ترجمہ

حضرت مولانا سید زوار حسین شاہ رحمۃ اللہ علیہ

جملہ حقوق بحق ناشر محفوظ

نام کتاب:	معارف لدنیہ
مؤلف:	امام ربانی حضرت مجدد الف ثانی قدس سرہ
ترجمہ:	مولانا سید زوار حسین شاہ رحمۃ اللہ علیہ
اشاعت جدید:	جنوری ۲۰۱۲ء
تعداد:	ایک ہزار
صفحات:	۱۳۶
قیمت:	۱۳۰ روپے

اہتمام

ادارہ مجددیہ

ناشر

زَوَاکِیْدُ مَحْمُودِیْ کِیْشِنِیْ

۷-۱۷/۱، ناظم آباد نمبر ۴، کراچی

پوسٹ کوڈ: ۷۴۶۰۰ فون: ۰۲۱-۳۶۶۸۴۷۹۰

www.rahet.org

E-mail: info@rahet.org

www.maktabah.org

بسم اللہ الرحمن الرحیم

عرضِ ناشر اول

الحمد للہ والحمدۃ کہ حضرت مجتہد الف ثانی قدس سرہ العزیز کا یہ رسالہ ”علوم الہامیہ و معارف لدنیہ“ حضرت مولانا و مرشد سید زوار حسین شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے ترجمے و تصحیح کے ساتھ عاجز نے ۱۳۸۸ھ ۱۹۶۹ء میں شائع کیا تھا، اب مزید تصحیح کے ساتھ شائع کرنے کی سعادت حاصل ہو رہی ہے۔

اس دوران ۱۳۸۹ھ میں عاجز نے جناب حاجی محمد ابراہیم لولات صاحب اور جناب غلام محمد بدبات صاحب کی معرفت جناب محمد محمود سورتی صاحب ناظم کتب خانہ آر، اے حاجی پیر محمد شاہ روضہ احمد آباد (بھارت) کی خدمت بھیجنا تھا۔ محترم موصوف نے ازراہ عنایت و کرم فرمائی اپنی لاہوری کے قلمی نسخے ۸/۹۶ فن ۸ سے بڑی محنت اور نہایت احتیاط کے ساتھ رسالہ ہذا کی تصحیح فرمائی، لہذا اس تصحیح کو لفظ ”ب“ کے اشارے سے دے دیا گیا ہے، نیز اس رسالے کو حضرت مولانا نصر اللہ قندھاری مرحوم شارح مکتوبات امام ربانی مجتہد الف ثانی قدس سرہ کی تصحیح کا شرف بھی حاصل ہے جو حضرت موصوف کے نام سے حاشیے میں دے دیا ہے۔ عاجز ان سب حضرات کا حد درجے ممنون ہے کہ ان حضرات کے ذریعے رسالہ ہذا کی عمدہ تصحیح ہو گئی۔

جزاہم اللہ احسن الجزاء۔

احقر محمد اعلیٰ عفی عنہ
کیم محرم الحرام ۱۴۰۶ھ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

افتتاحیہ

نحمدہ و نصلی علی رسولہ الکریم، اما بعد

حضرت حق سبحانہ و تعالیٰ کا جس قدر بھی شکر ادا کروں کم ہے کہ اُس نے مجھ ناچیز کو امام ربانی، محبوبِ صمدانی، حضرت مجدد الف ثانی، شیخ احمد فاروقی نقشبندی سرہندی قدس سرہ السامی کے رسالے ”مبداء و معاد“ کے اردو ترجمہ کرنے کے بعد مزید ہمت و توفیق عطا فرما کر حضرت ممدوح قدس سرہ کے مشہور رسالے ”معارفِ لدنیہ“ کے اردو ترجمہ کرنے کی سعادت سے بھی نوازا۔ فالحمد للہ علی انعامہ و احسانہ۔ دعا ہے کہ بظہل حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم بقیہ رسائل اور مکتوبات شریف کے ترجمے کی سعادت بھی اس عاجز کو عطا فرمائے۔ آمین۔

اس رسالے کے بعض مضامین سے اندازہ ہوتا ہے کہ رسالہ حضرت مجدد الف ثانی قدس سرہ العزیز کے ابتدائی اور متوسط دور کی تالیف اور رسالہ مبداء و معاد سے قبل کی تصنیف ہے، جس کو حضرت ممدوح قدس سرہ نے مختلف اوقات میں خود تحریر فرما کر مرتب فرمایا ہے، جیسا کہ خطبے اور بعض مضامین سے ظاہر ہوتا ہے۔

یہ مجموعہ اکتالیس متفرق مضامین پر مشتمل ہے، جن کو حضرت ممدوح قدس سرہ نے معرفت کا عیوان دے کر ایک دوسرے سے ممتاز کیا ہے اور اس میں حق سبحانہ و تعالیٰ کی معرفت کے وہ اسرار و رموز بیان فرمائے ہیں کہ جن کے حقائق کو حضرت مجدد قدس سرہ کے سوا کون جان سکتا ہے، الا یہ کہ

ممکن حد تک ترجمہ پیش کرنے کی کوشش اور سعادت حاصل ہوگئی ہے۔

رسالے کے شروع میں معارفِ لدنیہ کا اصل فارسی متن مسلسل پیش کیا گیا ہے، اس کے بعد مسلسل اردو ترجمہ ہے، مزید وضاحت کے لئے مناسب موقعوں پر اردو ترجمے میں ذیلی عنوانات قائم کر دیئے گئے ہیں۔ اشعار کا ترجمہ بھی اشعار ہی میں کر دیا گیا ہے۔ اور جن بزرگوں کے اسمائے گرامی کا تذکرہ اس رسالے میں آیا ہے ان میں سے بعض حضرات کا مختصر تعارف بھی دے دیا گیا ہے۔ غرض جس حد تک رسالہ ہذا کو بہتر بنا سکتا ممکن تھا اس کے لئے پوری کوشش کی گئی ہے اور ترجمے کو ہر اعتبار سے سہل اور شگفتہ کرنے کی بھی ممکن درجے کی کوشش کی گئی ہے۔

اس وقت میرے سامنے معارفِ لدنیہ کے چار نسخے موجود ہیں، جن میں ایک قلمی مخطوطہ اور تین مطبوعہ نسخے ہیں۔ پہلا قلمی نسخہ حضرت مولانا حافظ محمد ہاشم جان صاحب مجددی مدظلہ العالی (نڈو ساکن داد- حیدر آباد) سے حاصل کیا گیا ہے۔ دوسرا نسخہ مجلس علمی ڈابھیل ضلع سورت والا مدینہ پریس بجنور ۱۳۵۱ھ کا مطبوعہ ہے، تیسرا نسخہ حکیم عبدالجید سیفی مرحوم لاہور ۱۳۷۶ھ کا مطبوعہ ہے اور چوتھا نسخہ ادارہ سعدیہ مجددیہ لاہور ۱۳۸۵ھ کا مطبوعہ ہے جو حضرت مولانا محبوب الہی صاحب کا تصحیح کیا ہوا ہے۔

ان چاروں نسخوں سے ممکن درجے تک استفادے کی کوشش کی گئی ہے اور جس نسخے کا بولفظ صحیح معلوم ہوا اس کو اصل عبارت قرار دے کر اختلاقی الفاظ کو حاشیے پر مع حوالہ درج کر دیا گیا ہے۔ اور ان چاروں نسخوں کے اختلاف کو اس طرح چند حروف سے واضح کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ حضرت مولانا حافظ محمد ہاشم جان صاحب مدظلہ العالی والے نسخے کے الفاظ کو ”ش“ سے ظاہر کیا گیا ہے اور مجلس علمی والے نسخے کے الفاظ کو ”ع“ سے اور حکیم عبدالجید سیفی مرحوم والے نسخے کے الفاظ کو ”س“ سے اور حضرت مولانا محبوب الہی صاحب والے نسخے کے الفاظ کو ”م“ سے واضح کیا گیا ہے۔ امید ہے کہ قارئین کرام اس سعی کو پسند فرمائیں گے اور اگر سہواً کہیں غلطی ہوگئی ہو تو اس سے گذر کر فرما کر مطلع کریں گے، تاکہ آئندہ اصلاح کر دی جائے۔

حق سبحانہ و تعالیٰ کے فضل و کرم سے اب یہ رسالہ مع اردو ترجمہ بحسن و خوبی محی جناب حاجی محمد علی صاحب سلمہ اللہ تعالیٰ کی کوشش و اہتمام سے ادارہ مجددیہ ناظم آباد کراچی سے شائع کیا جا رہا ہے۔

دعا ہے کہ حق سبحانہ و تعالیٰ اس سعی کو قبول فرمائے اور رسالہ ہذا کے قلمی و مطبوعہ نسخے مہیا

کرنے والے حضرات اور ترجمہ و تصحیح و نشر و اشاعت میں معاونت کرنے والے حضرات کو اپنے فضل و کرم سے اور حضور انور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے طفیل میں دائمی سعادتوں اور ظاہری و باطنی ترقیات سے نوازے آمین۔

ادارہ ان سب حضرات کا دل سے ممنون و متشکر ہے۔ والسلام

احقر الانام

خاک سارزوار حسین غفر اللہ له وعفاه

وکان اللہ له والدیہ

۵ رجب المرجب ۱۳۸۸ھ

بعد ازاں اس پیش نظر ایڈیشن میں ”ب“ اور ”ن“ کے حوالے مزید دیئے گئے ہیں جن کی تفصیل ”عرض ناشر“ میں ملاحظہ فرمائیں۔



بسم الله الرحمن الرحيم

الْحَمْدُ لِلَّهِ وَسَلَامٌ عَلَىٰ عِبَادِهِ الَّذِينَ اصْطَفَىٰ سَيِّمًا عَلَىٰ نَبِيِّهِ الْمُجْتَبَىٰ وَرَسُولِهِ
 الْمُصْطَفَىٰ (۱) مُحَمَّدٍ الْمَبْعُوثِ إِلَىٰ كَافَّةِ الْوُرَىٰ وَعَلَىٰ آلِهِ وَأَصْحَابِهِ الْبَرَّةِ النَّقِيِّ
 وَالصَّلَوةُ وَالتَّحِيَّةُ عَلَيْهِ وَعَلَيْهِمْ فِي الْآخِرَةِ وَالْأُولَىٰ. اما بعد: فہذہ علوم الہامیہ و
 معارف لدنیہ سودھا الْفَقِیْرُ (۲) الرَّاجِی الی رحمۃ اللہ الغنی الولی احمد بن عبد
 الأحَد الفاروقی النقشبندی رحمہ اللہ ورضی عنہ و اوصلہ سبحانہ الی غایۃ ما یتَمَنَّاہ

۱۔ معرفت

لفظِ مبارک اللہ، مرکب از ”الف و لام“ است، کہ از جملہ آلاتِ تعریف است، و از لفظ
 ”ہا“ کہ او نیز از جملہ معارف است، و این مجموع علم ذات واجب الوجود است (۳) عزِ سلطانہ
 پس دریں اسم مبارک سہ نوع از اسبابِ تعریف جمع گشتہ، پس گویا در اجتماعِ این اسبابِ تعریف
 با وجود کفایت ہر سبب از ال در تعریفِ اسماء اشارت است بآنکہ مستحقِ این اسمِ اعظم جل شانہ لکمال
 (۴) عظمت و علو درجہ و رفعت منزلتہ پہنچ وجہ معرفت نمی شود و پہنچ طریق معلوم نمی گردد۔ اگر تعریف
 باورہ می یافت یک آلتِ تعریف دروے کافی می شد، زیرا کہ کثرتِ اسباب را در وجودِ مسبب

۱۔ ش، ع: مصطفیٰ المبعوث

۲۔ ش، م: الفقیر الی

۳۔ م: الوجود است پس

۴۔ ع، ج: بکمال

مدخلے نیست۔

وَأَنَّمَا هُوَ بِوُجُودٍ وَاحِدٍ مِّنَ الْأَسْبَابِ فَإِذَا لَمْ يُوَجَدْ بِوَاحِدٍ مِّنْهَا عَلِمَ أَنَّهُ لَا سَبَبِيَّةَ بَيْنَهُمَا فَإِذَا انْتَفَى سَبَبِيَّةُ اسْبَابِ التَّعْرِيفِ فِي حَقِّهِ تَعَالَى انْتَفَى الْمَعْرُوفِيَّةُ (۱) وَ الْمَعْلُومِيَّةُ فِي شَانِهِ سُبْحَانَهُ أَيْضًا فَلَا يَصِلُ إِلَى جَنَابِ قُدْسِهِ عِلْمُ عَالِمٍ وَلَا يَفِيدُ فِي مَعْرِفٍ فَهُوَ تَعَالَى أَجَلُّ مَنْ أَنْ يُدْرَكَ وَأَعْظَمُ مَنْ أَنْ يُعْرَفَ وَأَكْبَرُ مَنْ أَنْ يُعْلَمَ

ازیں بیان مفہوم گشت کہ ایں اسم مبارک، جل شانہ از اسمائے دیگر جداست و از اشتراک در احکام سائر اسماء تنہا، پس لاجرم بایں جدائی و تنہائی جناب (۲) قدس خدائے (۳) راسخ است، تعالیٰ و تقدس۔ گفتہ نشود کہ ہر گاہ ایں اسم مبارک را دلالت بر مسمیٰ نباشد پس فائدہ وضع چہ بود؟ زیرا کہ گوئیم، فائدہ وضع امتیاز مسمیٰ او است از جمیع ماسوائے او بے آنکہ مسمیٰ معلوم گردد، پس فرق دیگر در میان ایں اسم مبارک و اسمائے دیگر آں باشد، کہ آں اسماء دلالت بر مسمیات خودی کنند، و آں مسمیات معلوم می گردند، و آں علم با امتیاز او از ماعدائے اومی رسانند۔ و دریں اسم مقدس علم مسمیٰ مفقود است و امتیاز از جمیع ماعدا موجود۔

۲۔ معرفت

بدخول الف و لام تعریف اسم نکرہ می باشد، کہ بایں آلت تعریف معرف می گردد، و دریں اسم مقدس الف و لام بر معرفہ در آمدہ کہ آں ہائے ضمیر غائب است۔ کما ذکرہ بعض المحققین من أَنَّ اسم اللہ تعالیٰ 'هو الهاء الدالة على غيب الهوية و الالف و اللام للتعريف' گویا در اتیان ایں تعریف اشارت است بآں کہ تعریف ضمیر در تعین مشار الیہ کافی نیست۔ آلت تعریف دیگر در کار است کہ آں الف و لام است، و تشدید لام از برائے مبالغہ در تعریف است، و چون ایں آلت بآں مبالغہ نیز کفایت نکرد، و تعین معرف (۴) حاصل نگشت، لاجرم ایں (۵) مجموع را بحر یف علمی بردند۔ شاید آنجا تعین پیدا کند۔ ایں جانیز تعین کہ موجب

۱۔ ب: المعرفیة

۲۔ ب: بجناب

۳۔ م: خدائے تعالیٰ

۴۔ ج، ع: معروف

۵۔ م: اشارت است

مطلوبیت او باشد حاصل نشد۔ غایۃ مافی الباب۔ امتیازے از ماعد ابدست آمد۔ فسبحان من لم يجعل اليه للخلق سبيلا الا بالعجز عن معرفته

۳۔ معرفت

ترکیب ایں علم مقدس از دو نوع آلت تعریف اشارت است با آنکہ علیمت تنہا در تعین مسمی کفایت نمی کند۔ لکمال عظمتہ و علوہ عن درک الافہام۔ اسباب متعدده از برائے تعریف مذکور در کار است۔ و مع ذلك لا يعلم اصلا ولا يعرف قطعاً

۴۔ معرفت

ہر چند تعدد آلات، تعریف را در وجود معرف مدخلے (۱) نیست، کما مر، و یک آلت تعریف کافی است، اما در اتیان کثرت آلات تعریف ایمائے است با بہام مسمی او (۲) و بعد از سجدانہ از ادراک۔

۵۔ معرفت

حق سجدانہ و تعالیٰ شیون ذاتیہ خود را، کہ عین ذات او اند، در خارج در مرتبہ واحدیت (۳) جدا جدا دانست، و چون علم مقتضی تمیز است آن شیونات در خانہ علم تمیز پیدا کردند، و ہر شانے مقتضی تمیز خاص و تشخص علیحدہ گشت، و ایں شیونات متمایزہ در علم ممکنات نام یافتند۔ چہ ممکن آنست کہ وجود عدم و روے مساوی باشد، و در ایشان یکچنین است۔ زیرا کہ اسہا برزخ (۴) اند، بین الوجود و العدم۔ نسبت بہ ذوات خویش رو بود و دارند، چہ شیون در خارج عین ذات اند و نسبت بہ تمیز و تشخص، رو بعدم دارند، چہ تمیز وجود بعدم است۔

وَبُضْدُهَا تَبْيِينُ الْأَشْيَاءِ

و ایں صور علمیہ اصلاً در خارج وجودند دارند، و از خانہ علم نہ برآمدہ اند۔ بلکہ حق سجدانہ و تعالیٰ آثار و احکام ایشان در خارج ظاہر است۔ پس ایں صور در علم باشند، و احکام و آثار ایشان در

۱۔ ش، ع، ج، ندخلے

۲۔ م: مسمی و بعد

۳۔ م: مرتبہ احدیت

۴۔ ب: برزخ

خارج۔ لیکن اس آثار و احکام در خارج عین ذات اند۔ زیرا کہ در خارج جز احدیت مجرہ نیست۔ فمطلق الظہور عینا للوجود و مطلق الظہور حکماً للاشیاء۔ و آل کہ می نماید کہ اس صور (۱) نیز در خارج اند، تو ہے است محض، و تصورے است و ابی۔ کما یشہد بہ ذوق ارباب الکشف و العرفان۔ و منشاء تو ہم آنت کہ حق سبحانہ و تعالیٰ بقدرت کاملہ خود، اس صور علمیہ را بظاہر وجود نسبت مجہول الکفایت بخشید، و خلق عبارت از ایجاد آل نسبت است، و آل نسبت سبب نمایندگی ایشان در خارج شدہ۔ چنانکہ صورت شخص را نسبت بآئینہ کہ محاذی اوست پیدا می شود۔ کہ سبب نمایندگی آل صورت در آل آئینہ می گردد۔ و آئینہ بچہاں بر بریرگی و صفائے خود است۔ فہو سبحانہ الآن کما کان فی الازل و لا شیء معہ (۲)

۶۔ معرفت

شیون در علم غیر از تمایز یک دیگر (۳)، رنگ دیگر قبول نکرده اند۔ و آنچه در خارج سوائے تمایز ایشان ظاہر است از احکام و لوازم خارجیہ ایشان است۔ و لہذا سالک چوں بعین ثابتہ خود می رسد، و آل عین ثابتہ براو منکشف می شود، از اشکال خارجیہ بیچ چیز درونی یابد، و غیر از شے متمیز چیز دیگر بروے ظاہر نمی شود۔ و اگر ورائے تمیز رنگ دیگری داشت ظاہر می شد۔ و انبساطے کہ می نماید بواسطہ اشتمال اوست بر شیونات متعددہ، و کروییت بواسطہ آنست کہ شکل طبیعی بسیط کروی ست۔

و آنکہ بعض (۴) مشائخ قدس اللہ تعالیٰ اسرار ہم گفتہ اند کہ منتہائے سیر سالک ہماں اسم است کہ مبداء تعین اوست۔ معنی آل اینست کہ منتہائے سیر او عین ثابتہ اوست۔ و مراد از تعین تمیز خارجی است و مبداء ای تعین (۵) و تمیز ہماں عین ثابتہ اوست۔ نابایں (۶) معنی کہ مراد از تعین تعین علمی باشد و از مبداء شان الہی۔ زیرا کہ شان در خارج عین ذات است، و از ذات متمیز نیست، تا او مبداء چیزے تواند بود و سیر با و منتہی شود۔

۱۔ م: صور در

۲۔ ش، ع: معہ اصلا

۳۔ ع، ش: ج، و گر

۴۔ ع، ج: و آنکہ مشائخ

۵۔ م: تعین ہماں

۶۔ ب: نہ ہاں

وبعد از وصول بعین ثابتہ، سیر اور درہماں عین ثابتہ اوست، زیرا کہ آن مشتمل است بر شیوانات لا الہی الہیۃ، و ایں سیر را سیر فی اللہ گویند۔ زیرا کہ تعین علمی اوتعین است کہ از مرتبہ جمع است، و صفاتے کہ او مشتمل بر آن ست صفات الہی است نہ کوئی، پس فی الحقیقت سیر فی اللہ باشد۔ چہ اللہ عبارت از ذات مع صفات است نہ ذات احدیت۔

و چون آن شیوانات الہی در خانہ علم رنگ تعین و تمیز پیدا کردہ اند، و باین نسبت بَسْرُخ (۱) بَیِّنُ الْمَوْجُودِ وَالْمَعْدُومِ گشت، سیر فی الاشیاء را اگر سیر در عالم گویند ہم راست می آید، ازین جہت است کہ گفتہ اند بعد از وصول بنقطہ آخر باز رجوع بنقطہ اول میشود، و ایں سیر را سیر فی الاشیاء باللہ می گویند۔

و آنکہ گفتہ اند سیر فی اللہ سیر معشوق در عاشق است، بآن معنی کہ چون عاشق آنچہ داشت از اوصاف و افعال ہمہ را بمعشوق دادہ، و خود را خالی ساختہ، پس ہر فعلے کہ بعد ازین واقع شود باو منسوب نہ باشد، بلکہ بمعشوق منسوب است۔ پس سیر نیز باو منسوب باشد۔ عاشق غیر از مکان کہ عبارت از خلاء (۲) است چیزے دیگر نیست، لاجرم سیر معشوق در عاشق باشد۔

۷۔ معرفت

تشیبے کہ بعد از تنزیہ ظاہری شود عبارت از انکشاف عین ثابتہ اوست، و آن چہ جمع می شود از تشبیہ و تنزیہ ہمیں تشبیہ است کہ از مرتبہ جمع است۔ و تشبیہ کہ پیش از ظہور تنزیہ است از مرتبہ فرق است در وقت ظہور تنزیہ نحو و تلاشی می گردد، و تاب جمع شدن باو ندارد۔

و معنی جمع میان تشبیہ و تنزیہ آن ست کہ محلق ادراک بسط کہ ہماں تنزیہ است بعد از تنزل در پردہ صفات الہیہ کہ عین ثابتہ مشتمل بر آن ست، تشبیہ گشتہ در علم می آید، و محلق ادراک مرکب می گردد۔ پس مقام تکمیل ہمیں جمع بین التشبیہ و التنزیہ باشد زیرا کہ صاحب تنزیہ فقط قادر نیست بر احضار ذات در مد رکہ۔ چہ علم ذات نمی باشد مگر در پردہ صفات الہیہ کہ عین ثابتہ مشتمل بر آن ست۔ و عین (۳) ثابتہ برو منکشف نشدہ۔ پس کسے کہ علم بمطلوب ندارد، (۴) غیر را چگونہ بآن اعلام

۱۔ ب: برازخ

۲۔ ب: اخلاص

۳۔ ایں جادر تبیہ "ع" سے طور مکرراست

۴۔ ندارد چگونہ

نماید۔ و مطلوب حقیقی را در پرده صفات کونیہ نمی توان دانست کہ طاقت مرآتیت آن ندارد۔ لا یَحْمِلُ عَطَايَا الْمَلِكِ إِلَّا مَطَايَا

فنا فی اللہ کے را میسر شود کہ ہر ذرہ وجود خود را مرآت تمام اشیایا بد، و اشیاء را در آن مطالعہ نماید، و ہر ذرہ او برنگ ہمہ بر آید۔ زیرا کہ ہر شان در مرتبہ ذات الہیہ کہ در فنا فی اللہ معتبر است، مشتمل بر جمیع شیونات است، زیرا کہ از ذات متمیز و جدائی نیست۔ پس چنانکہ ذات مشتمل بر جمیع است، شان او نیز مشتمل بر جمیع است۔ (۱) پس سالک ہر ذرہ جامعہ خود را در ہر شان جامع فانی می سازد، و بجائے ہر ذرہ شانے از (۲) شیون الہی می یابد، اگرچہ تفصیل آن مطلع نشود۔ پس تا زمانے کہ ہر ذرہ اوصفت جامعیت پیدا نکند، قابلیت (۳) ایں فنا اور حاصل نہ شود، و بعضے باشند کہ بواسطہ ضعف قوت (۴) مدرکہ جامعیت خود را نتوانند دریافت۔ اگرچہ در واقع ایں کمال دارند، و بفناء فی اللہ مشرف شوند۔ و لازم نیست کہ ہر کہ ایں جامعیت پیدا کند (۵) البتہ فنا فی اللہ شود۔ وَ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مِنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ

۸۔ معرفت

فعل و صفت حق سبحانہ و تعالیٰ چوں ذات او تعالیٰ یگانہ است کہ اصلاً گنجائش کثرت ندارد۔ غایۃ صافی الباب۔ چوں ذات او تقدس بامور متکثرہ (۶) متمایزہ تعلق پیدا کرد، فعل و صفت او نیز تعلق پیدا کردند۔ چہ انہا در خارج عین ذات اند۔ پس بچنانکہ ذات بواسطہ تعلق باشیاء متعددہ، ذوات متعددی نماید، فعل و صفت او نیز بواسطہ ہمیں تعلق متعدد و متکثر می نمایند، مثلاً فعل حق سبحانہ و تعالیٰ از ازل تا بدیک فعل است، وَمَا أَمَرْنَا إِلَّا وَاحِدَةً كَلِمَةً بِأَلْبَصَرٍ، لیکن چوں متعلق ایں فعل اشیاء (۷) متعددہ است، آن فعل نیز متعددی نماید، و چنانکہ ذات جامع جمیع اضداد است،

۱۔ ب: باشد

۲۔ م: شانے را از

۳۔ م: المیت

۴۔ م: ضعف مدرکہ

۵۔ ع، م: کند فانی

۶۔ م: کثیرہ

۷۔ م: ایں اشیاء

فعل و صفتِ او نیز جامعِ اضداد اند، کما مر۔ پس ہماں یک فعل در جائے بصورتِ احیاء ظہور می کند، و در جاء برنگِ اناست مے بر آید، و در محلے (۱) ہماں فعل را اکرام و انعام می گویند، و در محل دیگر اعلام و انتقام می نامند۔

و ہمیشہ کلام کہ صفتِ اوست سبحانہ یگانہ است و از ازل تا ابد بہماں یک کلام (۲) متکلم است، چہ نرس و سکوت بر آں حضرت جلّ ذِکْرُہ جائز نیست، و ہماں یک کلام بواسطہ تعلق بہ محال مختلفہ، کلمات متعدّدہ و صیغ متباہینہ می نماید۔ گاہے آنرا امر گویند و گاہے نہی و گاہے اسم می خوانند و گاہے حرف، و علیٰ ہذا القیاس۔

و ہمچنین است آنچہ علماء گفته اند لَا یَجْزِیْ عَلَیْہِ تَعَالٰی زَمَانٌ زیرا کہ از ازل تا ابد نزاد و سبحانہ و تعالیٰ یک آن حاضر است (۳)، و نسبت با و سبحانہ ماضی و مستقبل نیست۔ لیکن چون در اں ”یک آن“ امور متعدّدہ ظہور می آید، و اشیاء متباہینہ بر لوحِ ہستی می نمایند، آں ”یک آن“ بواسطہ ایں تعلق آناست متکثرہ و از منہ متعدّدہ می نماید۔

و ہمچنین وجود حق سبحانہ کہ عین ذاتِ اوست بسیط (۴) حقیقی است در رنگِ نقطہ اصلاً قابلِ تجزّی و انقسام نیست، اما بواسطہ تعلق با اشیاء کثیرہ منبسط و مسطح می نماید۔

گفته نشود کہ (۵) ہر گاہ صور علیہ بواسطہ تحقیق نسبتِ ذات با نہا چنان می نماید کہ در ذاتِ مرآت کائن و ثابت اند، و ہمچنین ایں صور علیہ مرایائے اسماء و صفات اند، و اسماء و صفات کہ در مرآت (۶) ہر کدام ایں با ظاہری شود وجہ خاص آں شے است، پس لازم می آید کہ در ذات فرض کردہ شود۔ شے غیر شے و لا معنی للانقسام و التجزّی الاّ ذلک۔ گوئیم کہ جواب ایں اشکال مبنی بر چند مقدمہ است۔

اول آنکہ نقطہ موجود است و تجزّی وجہ قابلِ انقسام و تجزّی نیست۔ چنانکہ محققان حکماء و غیر

۱۔ ع، ج، محل

۲۔ ع، ج، ش، سخن

۳۔ ع، ج، م، ب: سبحانہ و تعالیٰ حاضر است

۴۔ الف۔ ایں عبارت در نسخہ ”م“ درج نیست: ”بسیط حقیقی است در رنگِ نقطہ اصلاً قابلِ تجزّی و انقسام نیست۔“

۵۔ ج، م، ب: کہ گاہ

۶۔ م، ب: کہ مرآت ذات۔

ایشان گفتہ اند۔

دوم: آنکہ بہر بان ہندی ثابت شدہ است کہ مرکزِ دائرہ نقطہ است کہ بیچ وجہ انقسام قبول نکند۔

سوم: آنکہ نیز بہر بان ہندی ثابت شدہ است کہ ممکن است اخراج خطوط از مرکزِ دائرہ کہ منتهی شوند بحیطِ دائرہ بلکہ بہ نقطہائے آن محیط، چہ بچندہ نہ مبداء خط نقطہ است متہائے آن نیز نقطہ است۔

پس چون (۱) ہر سہ مقدمہ معلوم شد، بدانکہ چون نقطہ با وجود امکان خروج خطوط کثیرہ ازال، و بودنِ آن مبداء کثرتِ حقیقی بیچ نقص بوحدت و بساطتِ اوراہ نمی یابد، و ہماں طور بر عدم انقسامِ خودی ماند، پس اگر وجود حق سبحانہ مبداء کثرت و ہمی باشد و اشیاء متکثرہ در مراتب ذاتِ او کائن و ثابت متوہم شوند، در بساطتِ او بیچ نقصان لازم نمی آید، و بطریقِ اولیٰ بر صرافتِ وحدت برقرار باشد۔

سُبْحَانَ مَنْ لَا يَتَغَيَّرُ فِي ذَاتِهِ وَلَا فِي صِفَاتِهِ (۲) وَلَا فِي أَسْمَائِهِ بِحُدُوثِ الْأَكْوَانِ. قَالَ الشَّيْخُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فِي الْفُتُوحَاتِ الْمَكِّيَةِ كُلُّ خَطٍّ يَخْرُجُ مِنَ النُّقْطَةِ إِلَى الْمُحِيطِ مُسَاوٍ لِصَاحِبِهِ وَيَنْتَهِي إِلَى نَقْطَةِ الْمُحِيطِ وَالنُّقْطَةُ فِي ذَاتِهَا مَا تَزِيدُ مَعَ كَثْرَةِ الْخُطُوطِ الْخَارِجَةِ مِنْهَا إِلَى الْمُحِيطِ فَقَدْ صَدَرَتْ الْكَثْرَةُ عَنِ الْوَاحِدِ الْعَيْنِ وَلَمْ يَتَكَثَّرْ هُوَ فِي ذَاتِهِ فَبَطُلَ قَوْلُ مَنْ قَالَ لَا يَصْدُرُ عَنِ الْوَاحِدِ إِلَّا الْوَاحِدُ

۹۔ معرفت

وجودِ موهوبِ حقانی عبارت از انکشافِ عینِ ثابتہ اوست۔ یعنی محض موهبتِ حق سبحانہ بعد از قنائے تعیناتِ کونیہ بروظاہر شدہ است، کہ تعینِ او ہماں تعینِ بسیط است کہ از مرتبہ جمع است۔

۱۰۔ معرفت

تجلی ذات عبارت از ظہور ذات است و ظہور شے بے تعین و تمیز محال است، پس تجلی و ظہور ذات نباشد مگر بے تعین، و آن تعینِ اول است کہ اوسع و اعظم تعینات است کہ مسمیٰ است بوحدت، و اسی

۱۔ م: چون ایں ہر سہ

۲۔ ش، ع، ج: بتغیر بذاتہ ولا بصفاتہ

کہ مبداء تعین آل سرور عالمیان است علیہ من الصلوٰت اتمہا ومن التحیات اکملہا (۱) ہاں وحدت است، وچوں انتہائے سیر سالک عبارت از وصولِ اوست ہائے کہ مبداء تعین اوست، پس تجلّی ذات خاصہ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم باشد۔ و آل تعین کہ مشتمل است بر جمیع صفات و اسماء۔ نسب و اعتبارات علی سبیل الایمال بے تمایز در مرتبہ واحدیت تفصیل و تمیز پیدا کرد، و اورا اقسام پیدا گشت کہ مبادی تعینات سائر مخلوقات اند، و اسمائے کہ مبادی تعینات سائر مخلوقات اند (۲) عبارت اند از اسماء صفات و اسمائے کہ مندرج بودہ اند نہ آل تعین، و در مرتبہ واحدیت تفصیل یافتہ اند۔ پس منجہائے سیر سالکان دیگر تا بہماں اسماء و صفات باشد۔ پس دیگر الراجلی صفاتی و اسمائی باشد، و بہمیں معنی است کہ تجلّی ذاتی در پردہ ہائے کہ مبداء تعین صاحب تجلی است می باشد۔

پس حقیقت محمدی کل باشد و حقائق سائر موجودات اجزائے او۔ و جماعتی کہ بمعادت متابعت مصطفوی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم مستعد گشتہ اند و بکمال اتباع رسیدہ، ایشان را بسبب مناسبت و متابعت از تجلّی ذاتی نصیب باشد۔ زیرا کہ بر ایشان منکشف شدہ است کہ حقیقت ایشان علین تمام حقائق موجودات است۔ پس ایشان از صیق تمایز و تفصیل اقسام خلاص شدہ اند۔ کمانہ مشہود ایشان ہماں مقسم است، بے پردہ اقسام، و مبادی تعینات ایشان نیز ہماں مقسم است نہ اقسام۔

مثلاً اسم کہ خاصہ (۳) کلمہ است در پردہ دلالت فی نفہ و عدم اقترانہ بالزمان کہ مبداء تعین و تمیز اوست از سائر اقسام کلمہ۔ اما چوں اسم خود را علین فعل و حرف یافت، از صیق تمایز و تفصیل اقسام اورا نجات حاصل شد، مبداء تعین خود ہماں کلمہ را یافت نہ قسم اورا۔

۱۱۔ معرفت

صور علمیہ اشیاء، عبارت از تمایز ایشان است در حضرت علم، و آنچه محققین صوفیہ کفر ہم اللہ تعالیٰ گفتہ اند کہ صور اشیاء در علم اند و بس، و احکام و آثار ایشان در خارج اند۔ معنی این سخن این است کہ تمایز در علم است و در خارج حضرت (۴) حق سبحانہ و تعالیٰ بروحدت ذاتیہ خود است (۵)

۱۔ ب: اَیْمَنُہَا

۲۔ ایں عبارت در نسخہ ”ع“ درج نیست ”و اسمائے کہ مبادی تعینات سائر مخلوقات اند۔“

۳۔ م: اسم حاجب

۴۔ ع: حق است پس وحدت

۵۔ ش: ع، ج، ب: خود کہ

کہ باحکام و آثار انہما ظاہر شدہ است، نہ ہاں معنی کہ صورت علیہ عبارت از ہمیں صورت و اشکال است کہ در خارج ظاہر اند۔ چہ ایں صورت نیز از مقتضیات آل صورت علیہ است نہ عین انہما۔ مثلاً ہر تمیز علمی مقتضی شکل خاص شدہ از استواء و انحناء و استقامت، و انحلاب، و انہما از آثار آل (۱) صورت علیہ اند۔ چنانکہ حرارت و برودت و بیوست و رطوبت و خشک و ثقل و لطافت و کثافت از احکام و آثار ایشان است۔ و چون ہر شان متمیز فی العلم مشتمل است بر شیوات بے نہایت، لاجرم در صورت علیہ بحسب ہر شان تمیزات بے نہایت پیدا شدند۔ و ہر تمیز مقتضی حکم و اثر علیہ گشت۔ و در خارج بواسطہ (۲) نسبت مجہول الکلیفیت کہ ایشان را بذات پیدا شد چنان نمودند کہ ایں تمایز در خارج است، پس در نمود قوت باصرہ از قوت سامعہ در خارج ممتاز شد و تمیز ذائقہ از شامہ الی غیر ذلک

پس آن تعین و تمیز کہ در مرتبہ علم است و آن را حقیقت ممکن و عین ثابتہ اومی گویند از مرتبہ جمع است۔ و ایں آثار و احکام انہما کہ در خارج اند از اشکال و غیر ہا از مرتبہ فرق۔ چہ واسطہ آل تمیز محدث شدہ اند و منشاء ظہور انہما ہاں فرق است۔ آنچہ از مرتبہ جمع است از حقایق الہی است، و آنچہ از مرتبہ فرق است از حقایق کوئی ہر چند ہر دو مرتبہ مندرج در ذات اند، اما اندراج مرتبہ ثانی بواسطہ مرتبہ اولی است نہ بالذات۔ پس اول در رنگ قسم شے است و ثانی بمنزلہ قسم قسم شے۔ چون سالک جمیع مراتب فرق را طے کردہ بمرتبہ جمع برسد یعنی بمرتبہ عین ثابتہ خود پس تجلی ذاتی نسبت بوی ہماں انکشاف عین ثابتہ او باشد، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

۱۲۔ معرفت

علم الیقین در ذات حق سبحانہ و تعالیٰ عبارت از شہود آیاتے ست کہ دلالت می کند بر ذات او جل شانہ چہ شہود و حضور ذات جز در نفس متجلی نہ نمی باشد، و آنچہ (۳) در بیرون خود شہود است ہمہ آثار و دلائل است کہ تعینات دلالت می کنند بر ذات جل و علا۔ پس تجلیاتے کہ در صورت و انوار می باشند غیر صورت متجلی نہ داخل علم الیقین است۔ ہر صورتے کہ باشد و ہر نورے کہ ظاہر شود، نور بارنگ و نور بے رنگ دریں امر مساوی است۔ حضرت مخدومی مولوی عبدالرحمن جامی قدس اللہ سرہ

۱۔ م: آثار صورت

۲۔ م: خارج نسبت

۳۔ ایں عبارت در نسخہ م درج نیست: ”و آنچہ در بیرون خود شہود است ہمہ آثار و دلائل است“

در شرح لمعات می فرماید در بیان این بیت:

۱۔ دوست ترا بہر مکاں می جستم
ہر دم خبرت (۱) از این و آن می جستم

کہ این بیت اشارت بمشاہدہ آفاقی است کہ مفید علم الیقین است، و این شہود آفاقی چون از مقصود خبر نمی دہد و حضور آن نمی بخشد الا بانوار و علامات، چنانکہ دود و حرارت مفید حضور آتش نیستند الا بالاسند لال و العلایمات و الانفار۔ لاجرم از دائرہ علم نمی برآید و مفید عین الیقین نمی شود۔

حضرت قطب الاقطاب ناصر الدین خواجہ عبید اللہ (۲) قدس اللہ سرہ العزیز می فرمودند کہ سیر بر دو نوع است، سیر مستطیل و سیر متدیر۔ سیر مستطیل بعد در بعد است و سیر متدیر قرب در قرب، سیر مستطیل مقصود را از خارج دائرہ خود طلبیدن است، و سیر متدیر برگرد دل خود گشتن است، و مقصود را از خود جستن۔

عین الیقین عبارت از شہود و عبد است مرقح سبحانہ را بعد ارتقا حجاب تعین او، و این شہود نزد این طائفہ علیہ قدس اللہ تعالیٰ اسرار ہم معبر است بادر اک بسیط، و این ادراک عامہ را حاصل است، لیکن فرق آن است کہ خواص را وجود غیر حق سبحانہ مزاحم آگاہی ایشان (۳) نیست، و در دیدہ شہودشان (۴) جز حق سبحانہ مشہود نہ، و عوام را بخلاف آنست، و این ادراک منافی علم است، و آنجا ہمہ حیرت است، چنانکہ علم منافی این شہود است عین حجاب آن علم است۔

کما ذکر الشیخ الاکبر رضی اللہ عنہ فی کتاب الحجب (۵) علم الیقین حجاب عین الیقین و عین الیقین حجاب علم الیقین۔ و در جائے دیگر می فرماید: علامۃ من عرف حق المعرفة ان یطلع علی سرہ فلا یجد علما بہ فذلک الکامل فی المعرفة التی لا معرفۃ و رآئہا

حق الیقین عبارت از شہود اوست جل شانہ باو تعالیٰ و یافتنِ او را (۶) سبحانہ عین خود۔ و این

۱۔ م۔ خبرے

۲۔ ش: عبید اللہ احرار

۳۔ م: آگاہی نیست

۴۔ م: ایشان

۵۔ ع، ج: الحجۃ

۶۔ ع، ج: او سبحانہ

در بقا باللہ صورت بند کہ بعد از تحقق بفنائِ حقیقی و یجودی (۱)، صحو و اخافت بخشد۔ آنجا علم و عین، حجاب یکدگر نباشد۔ در عین شہود عالم است و در عین علم شاہد۔ و این تعین (۲) کہ آن را عین حق می دانند، دریں مرتبہ نہ تعین کوئی است، چه اثرے ازاں نماندہ است، بلکہ حقانی است، کہ نزد اکابر معبر بوجود مہو بہ حقانی است، کما مر۔ و آنکہ ارباب تجلیات صوری تعینات و صور خود را حق می دانند، آن تعینات کوئی است کہ فنائے بآں راہ نیافتہ، و این فرق چوں بر بعض متوسطان راہ مخفی شدہ است خیال کردہ اند کہ در حق الیقین نیز ہمیں تعینات کوئی را حق می دانند، و این جہل منجر بطعن اکابر قدس سرہ گشتہ است، و گمان بردہ اند کہ این حق الیقین ما را در قدم اول کہ تجلی صوری است و تعبیر ازاں بکشف ملکوت می کنند حاصل میشود۔

۱۳۔ معرفت

معرفت خداوندی عزّ و جل واجب است، با اتفاق صوفیہ و اکثر متکلمین شکر اللہ سبحانہ۔ لیکن اختلاف کردہ اند در طریقے کہ موصل است بسوئے معرفت۔ صوفیہ می فرمایند کہ طریق معرفت ریاضت و تصفیہ باطن است، و متکلمین از اشاعرہ و معتزلہ می گویند طریق این نظر و استدلال است۔

و ہمانا کہ نزاع در میان این دو طائفہ لفظی است یعنی مبنی است بر تفسیر لفظ معرفت۔ صوفیہ از معرفت دریافت بسط و جدائی (۳) میخوانند کہ مغایر صورت تصدیقی ایمانی است، و متکلمین صورت تصدیقی ایمانی ارادہ می کنند، و شک نیست کہ طریق تحصیل معرفت بمعنی اول ریاضت و تصفیہ باطن است، و طریق تحصیل صورت تصدیقی ایمانی نظر و استدلال است، و آنکہ گفتہ اند:

أَوَّلُ مَا يَجِبُ عَلَى الْمُكَلِّفِ مَعْرِفَةُ اللَّهِ تَعَالَى

مراد از معرفت (۴) معرفت بمعنی ثانی است نہ بمعنی اول، چه حصول معرفت بمعنی اول در حق الیقین است کہ نہایت کمال اہل اللہ است، و ایضا فرق در میان معرفتین عبارت دیگر گویم، معرفت صوفیہ عبارت از علم حضوری است بحق سبحانہ، کہ بعد از فناء و بقا صورت می بندد و تعبیر ازاں

۱۔ م: شکر و یجودی

۲۔ ع: یقین

۳۔ م: وحدانی

۴۔ ج: م: از معرفت بمعنی

بشناختن و یافتن می کنند، و معرفت متکلمین عبارت است از علم حصولی بحق سبحانہ و تعالیٰ کہ نتیجہ نظر و استدلال است۔ بیانش آنست کہ ہر علمے کہ از خارج حاصل شود عبارت از حصول صورت معلوم است یا صورت حاصلہ او در مد رکہ عالم۔ ایں علم را علم حصولی گویند، و ہر علمے کہ نہ چنین باشد یعنی از خارج نیاید بلکہ بذات عالم متعلق باشد آن علم را علم حضوری گویند، و چون عارف بعد از فنائے ذات و صفات خود بہ بقاء باللہ مشرف شدہ، و انائے او از وجود کوئی او تمام کندہ شدہ، و بر حقیقت اطلاع (۱) یافتہ، لا جرم از علم حصولی بعلم حضوری انتقال فرمودہ، و از دانستن بیافتن رفتہ، چہ یافت (۲) در بیرون ذات یا بندہ نمی باشد۔

معاذ اللہ سادہ لوحے از ایں جا حلول و اتحاد فہم نکند، و با کبر و دین سوئے ظن پیدا نیارد، و یا خود در ورطہ بد اعتقادی افتادہ ہلاک نشود۔ باید دانست کہ طور ولایت و رائے طور عقل و فکر است، و طریق آن کشف صحیح است، نظر و استدلال را در ایں موطن گنجایش نیست:

پائے استدلالیاں چوین بود

پائے چوین سخت بے تمکین بود

و آنچه حکماء و امام غزالی منع معرفت ذات حق سبحانہ و تعالیٰ کردہ اند، معرفت بمعنی صورت تصدیقی ایمانی است چنانچہ ادلہ منع ایشان بآں مشعر است، حَيْثُ قَالُوا اِنْ مَعْرِفَةُ ذَاتِ اللّٰهِ تَعَالٰی اَمَّا بِالْبَدَاهَةِ اَوْ بِالنَّظَرِ، و کل منهما باطل

و تمام ایں بحث در کتب کلامیہ مطبوعہ است، و ایضاً از منع معرفت ذات، کہ نہ ذات خواستہ اند نہ معرفت بوجہ۔ چہ معرفت (۳) ذات بوجہ ہمہ را حاصل است، چنانکہ ذات را بوصف خالقیت یا رازیت بدانند، کذا قالوا۔

پوشیدہ نما ند کہ فرق است در میان معرفت شے بوجہ و در میان معرفت وجہ شے۔ و در مآخض فیہ معرفت وجہ ذات است نہ ذات بوجہ۔ اگر کہے گوید کہ ایں در خلق و رزق مسلم است، چہ تو اں گفت کہ معلوم و وصف خلق است نہ ذات بوصف خلق۔ اما در خالقیت راست نمی آید چہ معنی خالقیت ذات لہ الخلق است، پس ذات ہم بآں صفت (۴) معلوم شد۔ گویم کہ مراد از ذات یا مفہوم

۱۔ ع، ج، م، ب: اطلاق

۲۔ م: یافت بیرون

۳۔ ش، م: معرفت بوجہ

۴۔ م: وصف

ذات است (۱) یا ماضی۔ اگر مفہوم است آن عرض عام است پس معلوم ہماں وجہ است نہ ذات و اگر ماضی است پس علم او مستلزم علم کنہ (۲) ذات است، چکنہ شے عبارت از نفس ہماں شے است۔ پس اگر بالفرض علم تعلق کنہ بذات او تعالیٰ علم کنہ ذات او ہر آئینہ خواہد بود، چہ ذات مجزئی و تبعض نیست، تا بعض او دانستہ شود و بعض (۳) دیگر مجہول ماند، بسیط حقیقی است۔ بر تزییر فرض تعلق علم باو لازم می آید علم بکنہ او، بخلاف در مخلوقات کہ علم بوجہ آنها مستلزم علم کنہی نیست بلکہ چیزے از حقیقت انہما در ضمن آن وجہ معلوم میگردد۔ وکنہ عبارت از تمام حقیقت است، مثلاً دانستن انسان را بوجہ شے کہ دلالت (۴) می کند بر حرکت ارادی او چیزے از حقیقت انسان معلوم می گردد نہ کنہ او، کہ عبارت از تمام حقیقت اوست، وچنین شکی مثلاً کہ منشاء او تعجب است دلالت می کند، برادر اک امور غریبہ، وازاں نیز جزوے از حقیقت انسان معلوم می گردد، و بالجملة ہر جابیط حقیقی باشد کہ بیچ وجہ قبول تبعض نکند، اگر علم بوجہ متعلق شود، ائی علم بکنہ کنہ آن معلوم شود، گمانی الواجب تعالیٰ، و معرفت کنہ ذات محال است، گمانہ۔ پس معرفت ذات جل و علا بمعنی مذکور مطلقاً ممنوع باشد خواہ معرفت بکنہ باشد خواہ بوجہ۔ چہ حقیقت علم مقتضی باحاطہ دوم است و تمیز از ابعادے او، و ذات عز شائے محاط بچکس نمی شود، و لا یحیطون بہ علماً، زیرا کہ احاطہ و تمیز مقتضی تحدید است و آن در شان باری تعالیٰ ممنوع پس علم ماو تعلق نگیرد، و او تعالیٰ معلوم احدے نگردد۔ غایۃ مافی الباب چوں وجوہ اورا می دانند خیال می کنند کہ ذات را باں وجوہ می دانند، و فرق (۵) دقیق را نمی توانند دریافت۔

بلکہ گویم کہ صفات او عز شائے در رنگ ذات او غیر معلوم اند بیچ وجہ در احاطہ علم نمی آید و معلوم بیچ مخلوق نمی گردند، مثلاً صفت علم او تعالیٰ نہ در رنگ علوم مخلوقات است، چہ صفت علم را کہ در مخلوقات است در انکشاف معلوم بیچ مدخلے نیست، الا آنکہ حق سبحانہ بطریق جری عادت عقب خلق آن صفت انکشاف در موصوف او خلق می کند۔ اگر بتاثر آن در انکشاف۔ و لو فی الجملۃ۔

۱- م: ذات یا

۲- م: مستلزم کنہ

۳- ع، ج: بعضے

۴- ع، م: دلالت کند

۵- م: فرق را

نیز قائل شوم، چنانکہ بعض (۱) متکلمین گفتہ اند، آل تاثیر دروے سق کردہ اند، اور اور مؤثریت بیچ مدخلے نیست، الا آنکہ ایں اسم بروے اطلاقی می کنند، وصف علم در خالق تعالی شانہ نہ چنین است، بلکہ بیچ مناسبت ندارد بآں الا اشتراک اسمی و اطلاقی رسمی۔

و همچنین قدرت و ارادت در آل حضرت عز شأنہ مبدء صدور افعال است۔ منشاء وجود مخلوقات، و قدرت و ارادت و مخلوقات نہ ایں چنین است بلکہ حق سبحانہ تعالی بعد از تعلق قدرت و ارادت ایشان بہ شے آل شے را بطریق جری (۲) عادت خلق می کند۔ و نہ در ذات ایں رادرو وجود آں۔ شے بیچ مدخلے نیست، الا آنکہ عقیب تعلق ایں صفات بآں شے آل شے را خلق (۳) می کند، و علی ہذا القیاس سائر الصفات۔ و ہر معوے (۴) کہ مناسبت بعالم نداشته باشد در قید علم او نیاید و معلوم او نشود لا یدرک الشئی بما یضادہ و یغایرہ۔ قضیہ مقررہ را باب معقول است۔ پس صفات او نیز بیچ وجہ معلوم نگردند، همچنان کہ ذات او تعالی بیچن و بے چگونہ است صفات او تعالی نیز بے چون و بے چگونہ۔ ہوں را بہ بے چون راہ نیست۔

ایضا اشکالے است قوی، و آل انست کہ چون ذات و صفات حق سبحانہ ممنوع المعلومیہ باشند، پس معرفت ایشان محال خواہد بود، پس وجوب معرفت را معنی چہ باشد۔

گویم کہ معرفت (۵) در ذات و صفات عبارت از سلب نقایض است از ذات، نہ دانستن آں معرفت در ذات، مثلاً عبارت از نیست بجسم و لا جوہر و لا عین (۶) است، و معرفت در صفات مثلاً عبارت از عدم جہل است یا عدم عجز یا عدم کوری یا عدم کوری۔ غایہ مافی الباب از ایں سلوب وجوب ذات و صفات عز سلطانہ مفہوم می گردد:

بیش از ایں پے نہرہ اند کہ ہست

اگر کئے گوید کہ شک نیست کہ بر ذات حکم کردہ می شود بانہ عالم و قادر و غیر ہما، و ایں حکم مستلزم تصور ذات است چہ حکم ایجابی باشد یا سلبی بے تصور موضوع صورت نمی بندد۔ گویم

۱- ش، م: بعض

۲- م: بطریق عادت

۳- م: شے خلق

۴- ع، ج، م: معلوم

۵- م: معرفت ذات

۶- ش، م: جسم

آری، دریں قضیہ تصور موضوع محقق است، اما آل (۳) متصور ذات نیست۔ ذات عز شأنہ اذال منزه و برتر (۴) است، لیکن چون ایں تصور تنزیہی کہ (۵) گویا متزع از ذات است، بذات مناسب تر است، از متصورات غیر تنزیہی، تصور اور تصور ذات اعتبار کرده اند۔ بناء علی الضرورة لقصور التوفه البشرية عن ادراك الذات تعالی شأنه مع احتیاجهم الی معرفة الاحکام المُمیزة عن غیره

و یعنی از محققین متکلمین گفته اند کہ معرفت عبارت از تمیز است میان محدث و قدیم، و ہمیں معنی تواند بود کہ حضرت امام المسلمین ابو حنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرمودہ اند کہ سبحانک ما عبدناک حق عبادتک ولكن عرفناک حق معرفتک "سبحان من لم يجعل للخلق الیه سبیلاً الا بالعجز عن معرفته، و اما معرفتی کہ خاصہ اہل اللہ است تحقق آل باندازہ آئینہ استعداد طالب است:

بقدر آئینہ حسن تو می نماید رو (۶)

وضیق و وسعت آل آئینہ بقدر ضیق و وسعت رب اوست، و رب ہر شے وجہ خاص آل شے است و قیوم آل۔ در ماورائے وجہ خاص خود معرفت نمی باشد و یافت در بیرون حقیقت خود صورت نمی بندد:

دژہ گر بس نیک و ر بس بد بود

گرچہ عمرے تگ زند در خود بود

و حضرت خواجہ خواجہ نقشبند قدس اللہ سرہ الاقدس بایں معنی اشارت فرمودہ اند، کہ اہل اللہ بعد از فنا و بقا ہر چہی بینند و خودی بینند و ہر چہی شناسند در خودی شناسند، و حیرت ایشان در وجود خود است

وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ و ایں معرفت نفس حیرت است۔

ذوالنون مصری قدس اللہ تعالیٰ سرہی فرماید۔ "الْمَعْرِفَةُ فِي ذَاتِ اللَّهِ حَيْرَةٌ" بزرگے

دیگری فرماید: اعرفهم بالله ا لہم (۷) تحیر آفہ

۳۔ م: اما تصور

۴۔ م: بالا

۵۔ م: است

۶۔ ش، ع، ج، ر: روئے

۷۔ م: اشد تحیراً

ہر چند اکثر مشائخ قدس اللہ اسرارہم در معرفت ذات بایں تصریح کرده اند اما نزد ایں فقیر بے (۱) حاصل معرفت صفات نیز عبارت از حیرت است در صفات کما مر۔

۱۲۔ معرفت

وجود واجب تعالیٰ نزد جمہور متکلمین زاید است بر ذات او عز شانہ، و عین ذات است نزد حکماء و شیخ ابوالحسن اشعری و بعضے از صوفیہ، و حق نزد ایں فقیر آن است کہ واجب تعالیٰ بذات خود موجود است نہ بوجود، بخلاف سائر موجودات کہ بوجود موجود اند، و وجود یکہ (۲) بر ذات محمول است از متزعات عقل است یعنی عقل از ذات وجود وصف موجود را انتزاع نموده بر ذات می سازد، و اگر مراد متکلمین از وجود زائد ہمیں وجود متزع است پس سخن ایشان درست است، و مخالف را در اں مجال انکار و نزاع نیست، و اگر وجودے می خواهند کہ واجب تعالیٰ بآں وجود موجود است، چنانچہ ظاہر از عبارت ایشان ست پس محل خدشہ و تردید است، و اگر حکماء و شیخ ابوالحسن اشعری و بعضے صوفیہ نیز واجب تعالیٰ را بذات خود موجود می گفتند بے آنکہ بوجود قائل شوند، و آنرا عین ذات اثبات کنند، و بدلائل محتاج گردند، و بمقدّمات لا طائل ارتکاب نمایند، اقرب و اصوب بود۔

و ازیں صوفیہ عجب است کہ بوجود آنکہ در ذات عزّ شأنہ جمیع نسب (۳) و اعتبارات را اسقاط می نمایند، و در مراتب تفرّقات مندرج می سازند، الا وجود را کہ در مرتبہ ذات اثبات می کنند، و ایں غیر از تاقض بیچ نیست۔

گفتہ نشود کہ ایشان وجود را عین ذات می گویند و از نسب و اعتبارات نمی شمرند۔ زیرا کہ گوئیم عینیت باعتبار خارج است نہ ذہن، و جمیع صفات نزد ایشان ازین قبیل اند کہ در تعقل مغایر اند بذات، و در خارج عین ذات اند، زیرا کہ غیر از یک ذات احدیت نزد ایشان بیچ چیز موجود نیست، پس لازم آید کہ جمیع اعتبارات را در مرتبہ ذات اثبات (۴) کنند، و ایں باطل است، و ایشان نیز بخلاف آں معترف اند، کما مر۔

اگر گویند کہ مراد از ذات وحدت است کہ تعین اول است و تعین را در اں مرتبہ زاید بر متعین

۱۔ ع، ج، م: ایں بے حاصل

۲۔ ج، م: وجود کہ

۳۔ م: نسبت

۴۔ م: اعتبار

اعتبار نہ کر دے اند، درال مرتبہ وجود را اثبات می کنند، بخلاف سایر نسب و اعتبارات، چه اعتبار ایشان در مرتبہ واحدیت است کہ یک پایہ ازاں فروتر است۔ گویم بریں تقدیر سخن ایشان بمشکلمین در برابر نمی افتد، چه مشکلمین از ذات، ذات بحت خواسته اند کہ فوق جمیع تعینات است، و وجود را بران ذات زاید می دانند، و فرقی مذکورہ فائدہ نمی کند در دفع زیادتی، زاید زاید است (۱) در مرتبہ اولی باشد یا در مرتبہ ثانیہ۔

ابوالکارم رکن الدین شیخ علاء الدولہ سمنانی می فرماید کہ فوق عالم الوجود عالم الملك الودود۔ ایں عبارت تصریح است بآنکہ وجود غیر ذات است۔ بالجملة اگر واجب تعالی را بذات خود موجود گویند و بکنج وجودے قائل نشوند اولی و انسب است، و اگر بوجود قائل (۲) شوند پس البته بمغایرت می باید گفت و بزیادتی آن بر ذات عزّ سلطانہ قایل باید شد۔ پس بریں تقدیر سخن مشکلمین درست و بصواب نزدیک تر است از سخن مخالفان هذا۔

اما بداهت وجود واجب تعالی و نظریّت آن، پس جمهور مشکلمین بنظریّت آن قائل اند، و امام غزالی و امام رازی بہ بداهت آن جازم، و بعضی از متأخرین در جمع قولین گفته اند کہ بدیهی است بہ نسبت بہ بعضی نظری است نسبت بہ بعضی (۳) آخر، و حق نزد ایں فقیر آن است کہ بدیهی است مطلقاً و خفائے او بر بعضی منافی بداهت او نیست، چه بداهت مستلزم علم نیست، بلکه بسیارے از اعتلاء از بعضی بدیهیات جلّیہ انکار کرده اند، و دلالتی کہ در اثبات وجود واجب تعالی آورده اند همه از قبیل تنبیہات بر بدیهی است۔ بچنان کہ در ادراک محسوسات سلامتی حس از آفات ظاہرہ شرط است و عدم ادراک آن بسبب وجود آن آفات منافی بداهت محسوسات نیست، و در ادراک امور معقولہ سلامتی مدرکہ از آفات معنویہ و امراض خفیہ نیز شرط است، و عدم ادراک آن بواسطہ آفات منافی بداهت آن نباشد۔ طائفہ کہ بداهت آن یقین کرده اند حق سبحانه از حال ایشان خبری دهد: قالت رسلهم افي الله شك، و چون ایں معنی بر بعضی قاصر فهمان لائح نبود در عقب آن بایں تنبیہ فرموده کہ فاطر السموات و الارض

۱۵۔ معرفت

اہل حق بوجود صفات قائل شده اند و وجود، ایشان را زاید بر وجود ذات می دانند، حق سبحانه را

۱۔ ج، م: زاید در مرتبہ

۲۔ ج، م: وجود

۳۔ م: بعض

عالم بعلم می گویند (۱)، و قادر بقدرت می دانند و علیٰ ہذا القیاس۔ و معتزلہ و شیعہ و حکماء بنحی صفات قائل اند و می گویند ہر چیزے کہ بر صفات مرتب می شود بر نفس ذات مرتب است۔ مثلاً انکشاف در مخلوقات بر صفت علم مرتب است و در واجب تعالیٰ ایں انکشاف را بر ذات عَزَّ سُلْطَانُ مرتب می گویند۔ پس ذات بایں اعتبار حقیقت علم است و بجنس است قدرت و سایر صفات، و بعضے از متأخرین سو فیہ کہ بوحثت وجود قائل اند در نفس صفات بمعترزلہ و حکماء موافق اند۔

اگر کے گوید کہ صوفیہ مذکورہ صفات را سب مفہوم و تعقل غیر ذات می گویند، و بحسب تحقق یعنی وجود خارج (۲) عین ذات۔ پیرامندہب ایشان واسطہ باشد میان مذہب حکما و متکلمین، چہ حکماء مطلقاً عین می گویند، و متکلمین غیر و ایشان عین بحسب خارج و غیر بحسب مفہوم می گویند۔

جواب گویم لا نسلم کہ حکماء بحسب تعقل و مفہوم نیز عین ذات می گویند، بلکہ نزاع در وجود خارجی است نہ در وجود ذاتی۔ صاحب مواقف بایں تصریح نموده است۔ متکلمین صفات را در خارج موجود می دانند بوجہ ذرات بر ذات۔ و حکماء و معتزلہ کہ در خارج عین می دانند (۳) و صوفیہ مذکورہ نیز قطعاً حکماء و معتزلہ دریں مسئلہ متفق اند۔ لیکن ایشان دریں (۴) مسئلہ بفرق مذکور خود را از حکماء و معتزلہ می برآورد و از نفسی صفات انکاری کنند۔ و انت تعلم انه لا یُجَدُّ یَہُم نفعاً

قال شیخہم و رئیسہم قوم ذهبوا الی نفی الصفات و ذوق الانبیاء و الاولیاء یشہد بخلافہ و قوم اثبتوها و حکمو ابعذارہا للذات حق المغایرة (۵) و ذالک کفر محض و شرک بحت

و قال بعضهم ایضاً من صار الی اثبت الذات و لم یثبت الصفات کان جاہلاً مبتدعاً و من صار الی اثبت صفات مغایرة للذات حق المغایرة فهو ثنوی کافر و مع کفرہ جاہل

ایں کلام مثبت واسطہ است میان نفی مطلقاً و اثبات مطلقاً، از نافی مطلق حکیم را می خواهد، و از

۱-ع، ج، ہ، بعلم گویند

۲-ش، ع: خارجی

۳-ایں عبارت در نسخ محذوف است: "بوجود ذرات بر ذات و حکماء و معتزلہ در خارج عین می دانند"

۴-م: ایشان بفرق

۵-ش: المغایرة فی الذہن و الخارج

مثبت مطلق متکلم را ارادہ می کند۔ و تو دانستی کہ واسطہ نیست بلکہ ایشان داخل نفات اند۔

عجب است از جرأتہائے ایشان کہ بر مجرد کشف خود اعتقاد نموده، اعتقادے را کہ مجمع علیہ اہل سنت و جماعت است تخطیہ می نمایند، و اہل آل اعتقاد را کافرو مشوئی می گویند، اگرچہ کفر و مشویت حقیقی ارادہ نہ کردہ باشند۔ اما این لفظ در اعتقاد درست اطلاق کردن بے مستنکر و مستفحیح است۔ چنداں در کشف غلطی کنند، و نمی دانند کہ شاید (۱) این کشف نیز اذال قبیل باشد و اعتقاد صحیح را مغارض نشود۔

و این حقیر (۲) را در این مسئلہ مقالہ مفردہ است و آل آنست کہ ذات حق سبحانہ کافی است در جمیع امورے کہ بر صفات مترتب می شوند، نہ بآن معنی کہ ارباب معقول گفته اند، کہ انکشاف مثلاً کہ بر صفت علم مترتب است، بر ذات مترتب می شود، بلکہ باین معنی کہ ذات (۳) اوعز سلطانہ بر نیجہ تمام و مستقل است کہ کار، ہمہ می کند، یعنی کارے کہ بعلم و دانش باید کرد ذات اوعز سلطانہ بے صفت علم آل کاری کند، و بچنین چیزے کہ بتاثیر قدرت ظاہر می شود بے این صفت، ذات در ظہور آل چیز کافی است۔ مثالی کہ قریب بفہم است، گویم (۴) سنگی کہ بطبیعت خود از بالا پائیں (۵) می آید، ذات او کار علم و قدرت و ارادت می کند، بے آنکہ درو صفت علم و قدرت و ارادت باشد۔ یعنی علم (۶) مقتضی آنست کہ سنگ بسبب ثقل متوجہ پائیں (۷) شود و میل بالا نہ کند، و ارادت تابع علم است، ارادت تقاضا می کند کہ جانب پائیں را ترجیح دہد و حرکت مقتضائے قدرت است، پس طبیعت حجر کار این ہر سہ صفت می کند بے اعتبار این صفات۔

پس در واجب تعالی و لِّلّٰہِ الْمَثَلُ الْاَعْلٰی، ذات، و بچنین کار ہمہ صفات می کند، و در ترتیب این امور بصفات احتیاج ندارد۔ اما انکشاف و تاثیر و تخصیص مثلاً بر صفت علم و قدرت و ارادت مترتب است۔ و داناست بعلم نہ بذات، مؤثر است بقدرت، مختص است ب ارادت، اگر

۱- م: کہ این کشف

۲- م: فقیر

۳- ع، ج، م: ذات عز سمانہ

۴- ع: می گوئم، م: بگویم

۵- ش، ع، ج: پائیاں

۶- م: یعنی مقتضی

۷- ش، ع، ج: پائیاں

چہ ہر چہ بایں صفات می باید کرد ذات جل شانہ در ایں کافی ست، اما ایں معانی بر صفات مترتب اند، ذات را بے وجود ایں معانی عالم و قادر و مرید نمی توان گفت۔ مثلاً در ہماں سنگ اگر صفت علم و قدرت و ارادت ایجاد کنند آں سنگ را علیم و قدیر و مرید می توان گفت۔ اما بے وجود ایں معانی زایدہ بدیں صفات متصف نمی گردد، اگر چہ کار ایں صفات می کند، و شک نیست کہ وجود ایں معانی دروے موجب کمال وے است۔ (۱)

پس در واجب تعالیٰ ہر چند ذات عز سلطانہ کافی است در جمیع اشیاء کہ بر صفات مترتب اند، لیکن صفات در نفس ثبوت ایں معانی کاملہ (۲) در کارند، و ذات عز شانہ بوجہ ایں معانی بصفات کمال متصف می گردد۔ و گفتہ نشود کہ بریں تقدیر استکمال ذات او بصفات کہ مغایر ذات اند لازم می آید، و ایں مستلزم نقص ذات است، و استکمال او بغیر، و آں محال است۔ زیرا کہ (۳) گویم کہ محال استفادہ اوست صفت کمال را از غیر خود، نہ اتصاف او بذات خود بصفی کمال، اگر چہ آں صفت غیر باشد، و لازم از مذہب متکلمین شتی ثانی است ناول، کما حقق السید السند فی شرح المواقف۔

۱۶۔ معرفت

او تعالیٰ بذات و صفات خود یگانہ است۔ ذات و صفات او مخالف اند، مر ذات و صفات مخلوقات را در تنج و جہ مناسب ندارند۔ پس او بجانہ منزہ باشد از مثل یعنی از مماثل (۴) موافق و از بند یعنی (۵) از مماثل مخالف، و در معبودیت و صانعیت و واجبیّت اورا تعالیٰ شانہ شریک نیست۔ و بعضی از صوفیہ (۶) کہ بوحدیت وجود قائل اند در معبودیت نیز فقی شریک می کنند، و موجود غیر او تعالیٰ را نمی دانند، و مستشہد ایشان کشف است۔ و پوشیدہ نیست کہ از ایں قول ہدم بسیارے از اصول دین لازم می آید، و در تطبیق بعضی از اصول تکلفات کردہ اند، اما در تمامیت آنہا سخن است، و بعضی دیگر از اصول دین اصلاً قابل تطبیق نیستند، (۷) بجموح فقی صفات واجبی محل و علا۔

۱۔ ج، م، اند

۲۔ م: معانی در کارند

۳۔ ش، ع، ج: است۔ گویم

۴، ۵۔ م: یعنی مماثل

۶۔ م: و بعضی صوفیہ

۷۔ بعضی دیگر از اصول آنہا اصلاً قابل باصول دین نمی باشند۔ (از مولانا نصر اللہ مرحوم قد ہاری)

۱۷۔ معرفت

واو سبحانہ در جہت نیست، مکانی وزمانی نیست، قوله تعالیٰ: الرحمن علی العرش استوی، اگرچہ بظاہر موہم ثبوت جہت و مکان است، اما فی الحقیقت نفی جہت و مکان می کند زیرا کہ اثبات جہت و مکان فی مابین بجهة ولا مکان (۱) می کند، و این کنایہ است از بے جہتی و بے مکانی قائل۔ جسم (۲) و جسمانی نیست۔ جوہر و عرض نیست، قابل پنج اشارت نیست، حرکت و انتقال بروے درست نیست، قیام حوادث بذات قدیم او تعالیٰ جائز نیست، پنج عرض (۳) از اعراض محسوسہ و معقولہ متصف نیست، داخل عالم نیست، و خارج عالم نیست، متصل عالم نیست، منفصل عالم نیست۔ معیت او بعالم (۴) معیت علمی است نہ ذاتی، و احاطہ او عالم را بعلم است نہ بذات، در پنج چیز حلول نہ کند و پنج چیز متحد نشود۔

اگر کسے سوال کند کہ بعضی از صوفیہ کہ با حاطہ و معیت ذاتی قائل اند، مراد ایشان چیست؟ گوئیم ایشان از ذات، تعین اول کہ وحدت است، ارادہ کردہ اند، زیرا کہ تعین رادراں مرتبہ زاید بر ذات عز سلطانہ اعتبار نمی کنند، لہذا ظہور این مرتبہ را تجلی ذاتی می گویند، و ہمیں (۵) تعین رادر جمیع اشیاء ساری می دانند، و ہمیں سریان اور احاطہ و معیت ذاتی می گویند، و متکلمین شکر اللہ سعیم کہ از ذات، ذات بحت (۶) میخوانند کہ فوقی ہمہ تعینات است و ہر تعینی کہ باشد زاید براں ذات عز شانہ می دانند۔ و شک نیست کہ آن ذات را با عالم پنج نسبتہ نیست۔ چہ احاطہ، و چہ معیت، و چہ اتصال، و چہ انفصال۔ پس چنانکہ (۷) ذات او تعالیٰ شانہ پنج وجہ در علم (۸) نمی آید و مجهول مطلق

۱۔ م: و مکان

۲۔ ع، ج: و جسمانی

۳۔ ش: عرضے

۴۔ ش: با عالم

۵۔ ایں عبارت در نسخہ م مندرج نیست: ”و ہمیں تعین رادر جمیع اشیاء ساری می دانند و ہمیں سریان اور احاطہ و معیت ذاتی می گویند“

۶۔ ج، ح: قد ذات بحت

۷۔ ع، ج: چنانچہ

۸۔ ع، ج: عالم

است، نسبت او با عالم نیز مجہول مطلق است۔ متصل و منفصل و محیط و ساری اور را گفتن از جہل است۔ متکلم و غیرہ دریں حکم متفق اند۔ اما نظر متکلم کہ مکتحل بنور اتباع مصطفوی است۔ علیہ من الصلوٰات اتمہا و من التحیات اکملہا، دقیق افتادہ است از نظر صوفی کہ با حاطہ ذاتی قائل است و منشأ ادراک ایشان کشف است، ہر کدام باندازہ ادراک خود حکم کردہ اند، و پنجمین است (۱) جمع اختلافاتے کہ در میان متکلمین و بعضی از متأخرین صوفیہ واقع شدہ است، حق بجانب متکلمین است، و نظر صوفیہ گوتہی کردہ است، و حقیقت سخن متکلمین را در نیافتہ۔

۱۸۔ معرفت

حق سبحانہ و تعالیٰ عالم است بعلم زاید بر ذات بجمیع معلومات، واجب باشد آں معلوم یا ممکن۔ علم (۲) صفتے است حقیقی ذات تعلق بمعلوم۔ پنچا نکہ کیفیت آں صفت در واجب تعالیٰ معلوم نیست، کما مر۔ تعلق او بمعلومات نیز معلوم نیست، این قدر در ادراک می آید کہ آں تعلق سبب انکشاف معلوم است، و بسیارے از مردم چون بریں حقیقت مطلع نہ شدند، و غائب را بر شاہد قیاس کردند، در اضطراب و حیرت ماندند۔

۱۹۔ معرفت

قدرت و ارادت صفات زائد اند بر ذات تعالیٰ شأنہ قدرت عبارت از صحت ایجاد عالم است و صحت ترک آں ایجاد۔ پس ہیچ کدام از ایجاد و ترک لازم ذات او تعالیٰ نیستند، ہمہ بریں متفق (۳) اند، جمع اہل مل۔

اما فلاسفہ می گویند کہ ایجاد او عالم را بریں نظامے کہ واقع است از لوازم ذات اوست سبحانہ و تعالیٰ۔ پس انکار کردہ اند قدرت را بمعنی مذکور و گمان می کنند کہ قدرت بمعنی مذکور نقص است و اثبات (۴) ایجاد کردہ اند بزم آں کہ ایجاد کمال است، و قدرت را بمعنی ان شاء فعل وان لم یشاء لم یفعل قائل اند۔ و دریں (۵) معنی با اہل اسلام متفق اند، لیکن مقدم شرطیہ اولیٰ را

۱۔ م: پنجمین اختلافاتے

۲۔ این عبارت محل تاہل است تکمیل کہ در اصل علم صفتے است حقیقی زائد بر ذات متعلق بمعلوم بودہ باشد "م"۔

۳۔ ع: معتقد

۴۔ ع: اثبات را ایجاد

۵۔ این عبارت در نسخہ م مندرج نیست: "و دریں معنی با اہل اسلام متفق اند"۔

واجب الصدق می دانند و مقدم شرطیہ ثانیہ (۱) را ممتنع الصدق می گویند، و ہر دو شرطیہ را در حق واجب تعالی صادق می گویند، و ایضاً فلاسفہ ارادت را از اند بر علم نمی دانند، می گویند کہ ارادت نفس علم بوجہ نظام اکمل است و آن را عنایت می نامند۔

و بعضی از متأخرین صوفیہ در معنی قدرت بفلاسفہ موافق اند، و مقدم شرطیہ ثانیہ (۲) را ممتنع الصدق می گویند، و مذہب خود را از مذہب فلاسفہ بآن جدائی سازند، کہ فلاسفہ بارادت قائل نیستند، و آن را نفس علم می دانند، و ایشان با وجود قدرت بمعنی مذکور اثبات ارادت (۳) زاید بر علم می کنند، و حق سبحانہ را مریدی گویند نہ موجب، بخلاف حکماء کہ بہ ایجاب قائل اند و فی ارادت می کنند۔

و این فقیر (۴) را درین جا شبہ است، و آن آنست، کہ ارادت تخصیص احد المقدورین است بوجود یا بعدم ہر گاہ جزو ثانی ممتنع الصدق است و جزو اول واجب الصدق۔ پس اثبات ارادت برائے چه باشد؟ زیرا کہ تخصیص و ترجیح کہ حاصل ارادت است در متساویین می باشد، فَحَيْثُ لَا تَسَاوَى لَا تَرْجِيحُ فَلَا إِزَادَةَ۔ لہذا چون حکماء از تساوی طرفین انکار نمودند، اثبات ارادت نکردند، و ارادت را بے حاصل (۵) خیال کردن۔ درین سخن حکماء حق اند۔ پس صوفیہ مذکور کہ با وجود عدم تساوی وجود و عدم عالم، اثبات ارادت کرده اند، و از حکمای باین اثبات جدا گشتہ، و باین قدر حق را سبحانہ مرید و مختاری گویند، حاصل کلام ایشان در فرق ظاہر نیست، مذہب ایشان بعینہ مذہب حکماء است در نفی اختیار واجب تعالی، و اثبات ارادہ کردن تقول محض است و تفویض صرف، وَاللّٰهُ يَحِقُّ الْحَقُّ وَ هُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ

اگر کسی گوید کہ صوفیہ مذکورہ وجود عالم را لازم ذات حق سبحانہ نمی دانند، و صدور عالم را از واجب تعالی با ارادت می گویند۔ گوئیم کہ ہر گاہ مقدم شرطیہ ثانی یعنی عدم (۶) ارادت وجود عالم ممتنع باشد، و ارادت وجود عالم واجب شد، ارادت را کہ مرجح احد المتساویین است، در وجود عالم بیج مدخل نشد، الا اطلاق اسم ارادت بر آن، و حکما نیز باین قدر ارادت قائل اند۔ پس اثبات این

۱۔ ع، ج: ثانی

۲۔ ع، ج: ثانی

۳۔ ش، م: ارادہ

۴۔ ش، ع، ج: حقیر

۵۔ ج، م: بے حاصل

۶۔ م: بمعنی ارادت عدم

قسم ارادت در دفع ایجاب فائدہ نمی کند، و لازم می آید از عدم تساوی وجود و عدم ایجاب حق سبحانہ و تعالیٰ گنماؤ۔

۲۰۔ معرفت

شیونات الہی فرع اند مر ذات را جل شانہ و صفات او تعالیٰ متفرع بر شیونات اند، اسماء کالکلی و الرّازق و متفرع بر صفات، (۱) و افعال متفرع بر اسماء و سایر موجودات نتائج افعال و متفرع بر آنها است، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔ پس معلوم شد کہ شیون دیگر است، و صفات دیگر، و اولیٰ عین ذات اند در خارج، و ثانیه زائد بر ذات اند در خارج، و من لَمْ یَطْلُعْ عَلٰی هَذَا الْفَرْقِ زَعَمَ ان الشیون هی الصفات فحکم بَعِیْنِیَّةِ الصفات مع الذات کما ان الشیون هی عِینُهُ ففی الخارج فلزم علیه نفی الصفات و انکار ما علیه اجماع اهل الحق من زیادة (۲) و جود الصفات علی الذات فی الخارج. و اللہ یحق الحق و هو یتهدی السبیل

۲۱۔ معرفت

لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ وَهُوَ السَّمِیْعُ الْبَصِیْرُ ۝ حق سبحانہ و تعالیٰ نفی مماثلت کرد از خود بابلغ وجوه (۳)، زیرا کہ نفی کرده مثل مثل خود را، و مقصود نفی مثل خود بود، یعنی ہر گاہ مثل اورا مثل نباشد پس اورا بطریق اولیٰ مثل نخواہد بود۔ پس اصل مثل منقشی شد بطریق کنایہ کہ آن (۴) ابلغ است از صریح کما قررہ علماء البیان، آورد عقیبہ و هو السميع البصیر نفیا للمماثلۃ الصّفاتیۃ کما ان الاول نفی للمماثلۃ الذّاتیۃ

بیانش آنست کہ حق سبحانہ سمیع و بصیر است و غیر اورا سمیع و بصیر نیست، و همچنین سایر صفات از حیات و علم و قدرت و ارادت و کلام، پس در مخلوقات صورت صفات است نہ حقیقت آن۔ چہ علم مثلاً صفت است کہ بسبب آن انکشاف حاصل می شود، و قدرت ہم صفت است کہ بآن صفت افعال و آثار صدور می یابد، و در مخلوق این صفات نیست بلکہ حق سبحانہ و تعالیٰ بکمال قدرت خود

۱۔ این عبارت در تسبیح مندرج نیست و افعال متفرع بر اسماء و سایر موجودات نتائج

۲۔ م: زیادة الصفات

۳۔ ش، ج، ع: وجودہ

۴۔ م: کہ ابلغ

انکشاف (۱) درینہا خلق می کند، بے آنکہ مبدء انکشاف کہ آن صفت علم است درایشاں باشد، و پنجمین افعال درایشاں خلق می کند بے آنکہ قدرت درینہا ثابت شود، و سماع و رویت ہم بریں قیاس است۔ یعنی خلق سماع و رویت می کند بے آنکہ صفت سماع و باصرہ داشته باشند۔ (۲)۔ و آثار حیات ظاہری شوند از حس و حرکت ارادی بے آنکہ حیات داشته باشند۔ و کلام خلق می کند بے آنکہ قوت تکلم پیدا کند (۳)۔ غایۃ مافی الباب بواسطہ تحقق آثار صفات کہ تخلق حق سبحانہ و تعالیٰ درینہا پیدا شدہ است اطلاق صفات برانہا کردہ می شود، بے آنکہ حقیقت صفات درایشاں متحقق شود۔ پس ایشاں نیستند مگر جمادے چند بے حس و حرکت اِنَّکَ مَیّتٌ و انھم میتون مصدق (۴) ایں سخن است۔

ایں بحث بہ مثالی مبین شود، گویم کہ شعبہ بازے صورتے از چوب یا از کاغذ می سازد و خود در پردہ نشسته اورادر حرکت می آرد و حرکات غریبہ از و اصدار (۵) می نماید۔ مردم سادہ لوح می دانند کہ ایں صورت بقدرت و اختیار خود حرکت می کند، پس صدور حرکات از و بظاہر (۶) موہم تحقق قدرت و ارادت می شود، (۷) و فی الحقیقۃ لا قُدرة لہ ولا ارادۃ۔ و پنجمین متوہم می شود کہ حیات ہم دارد بواسطہ حصول آثار آن، و نیز متوہم می شود کہ علم ہم دارد، لَانَّ الْاِرَادۃَ تَابِعۃٌ لِلْعِلْمِ۔ اگر بالفرض کلام ہم دروے ایجاد کند، گویند کلام ہم دارد، و در رنگ گوسالہ سامری کہ آواز کردہ بود، بے آنکہ صفت کلام داشته باشد۔ جماعت (۸) کہ بصیرت ایشاں از غشاوہ دو بینی چاک (۹) شدہ است، می بیند کہ ایں صورت بجماد محض است بیچ از ایں صفات ندارد، و صانع است کہ ایں حرکات و آثار را دروے ایجاد می کند۔ باوجود ایں، افعال و حرکات را با و منسوب می دارند نہ بصانع۔ می گویند

۱۔ م: خود درینہا

۲۔ ایں عبارت در نسخہ ع مدرج نیست: ”و آثار حیات ظاہر... تا... حیات داشته باشند“۔

۳۔ ع، ج: می کند۔ م: کنند

۴۔ ش: مصداق

۵۔ م: صادر

۶۔ ع، ج: ظاہر

۷۔ ایں عبارت در نسخہ ع مندرج نیست: ”و فی الحقیقۃ... تا... و پنجمین متوہم می شود“۔

۸۔ و، ج: و جماعت

۹۔ ع، ج: چاک

صورت متحرک است، نمی گویند که صانع متحرک است، بلکه می گویند که خالق حرکت است، پس من (۱) یَتَلَذُّوْ مِنْ يَتْلُوْهُ مَنْ يُتْلٰهُ غَبْجًا شِ نَدَارِد۔ چنانکہ بعضے صوفیہ گفتہ اند ولذت والتم را با وسجا نہ نسبت کردہ اند حاشا و کلا، او تعالیٰ خالق لذت والتم است نہ متلذذ و متالم... پس چوں حقیقت صفات ازینہا منشی شد، حقیقت ذات ہم ازینہا منشی شد، چہ ذات آنست کہ قائم بنفسہ باشد و صفات قائم با و، و مبدی آثار ایں صفات باشد، و از تحقیق بالامعلوم شد کہ خالق آثار ایں صفات بے توسط صفات و ذات (۲)، اوست تعالیٰ شاند۔ پس ذات نیست الا محل ایجاد ایں آثار۔ پس حقیقت ذات ہم ازینہا منشی باشد، ان الله خلق ادم علی صورۃ اشارت باین معنی است، یعنی آدم را بر صورت ذات و صفات خود آفرید، پس ثابت شد کہ نہ ذات اورا مثل است و نہ صفات اورا۔

فَقَوْلُهُ عَزَّوَجَلَّ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ مَتَمُّهُ لِلتَّنْزِيهِ وَ مَكْمَلُ لِنَفْيِ الْمِثَالَةِ لَا أَنَّهُ مُنَافٍ لِلتَّنْزِيهِ وَ مُثَبِّتٌ لِلتَّشْبِيهِ بِمَعْنَى 'أَنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ الَّذَيْنِ لِلْمَخْلُوقَاتِ (۳) سَمِعَ وَ بَصَرَ لَهُ بَلِ الْمَعْنَى 'أَنَّ لَا سَمْعَ وَلَا بَصَرَ لَهُمْ وَ أَمَّا سَمَاعُهُمْ وَ رُؤْيَاهُمْ بِمَجْرَدِ خَلْقِهِ سُبْحَانَهُ بِلَا تَوْسُطٍ صِفَةُ السَّمْعِ وَ الْبَصَرِ لَهُمْ وَ أَمَّا أَوْرَدَ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ مَعَ أَنَّ جَمِيعَ الصِّفَاتِ كَذَلِكَ لِأَنَّ نَفْيَهُمَا مَعَ ظَهْرِهِمَا وَ ثُبُوتُهُمَا صَرِيحَانِ نَفْيِ لِلصِّفَاتِ الْبَاقِيَةِ كَمَا لَا يَخْفَى

پس تحقیق شد کہ نہ ذات اورا تو ال شاخت نہ صفات اورا، آدمی ہم چنانکہ در معرفت ذات او تعالیٰ عاجز است در معرفت صفات او نیز عاجز است، بالتراب و رَبِّ الارباب،

۲۲۔ معرفت

اعلم ان الولاية الخاصة المحمدية على صاحبها الصلوة والسلام مخصوصة بالمجذوبين السالكين الذين سموا بالمُرَادِينَ و ليس للمريدین بحسب (۴) استعداداتهم (۵) الذاتية منها نصيب و نَعْنَى بِالْمُرِيدِينَ الَّذِينَ تَقَدَّمَ

۱۔ ع، ج: من لم يتلذذ من لم يتالم

۲۔ م: صفات، اوست

۳۔ م: للمخلوق

۴۔ م: بحطب

۵۔ م: استعداد هم

سَلُّوْهُمْ عَلٰی جَذِبَتِهِمْ اَلَا اَنْ يُرَبِّيَ الْمُرَادُ الْمَحْبُوبُ الْمُرِيدُ الْمَحَبِّ وَ يَتَصَرَّفُ فِيهِ وَ يَجْذِبُهُ بِكَمَالٍ تَصَرُّفُهُ نَحْوَ جَذْبِهِ كَمَا هُوَ حَالُ امِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيِّ بْنِ اَبِي طَالِبٍ كَرَّمَ اللّٰهُ تَعَالٰى وَجْهَهُ فَانَهُ سَالِكٌ مَّجْذُوبٌ وَصَلَ اِلَيْهِ وَ لَا يَتِيهِ الْخَاصَّةُ بِتَرْبِيَتِهِ عَلَيْهِ وَ عَلٰى اِلَهِ الصَّلَوةِ وَ السَّلَامِ وَ كَمَالِ تَصَرُّفِهِ فِيهِ وَ جَذْبِهِ اَيَّاهُ بِخِلَافِ الْخُلَفَاءِ الثَّلَاثِ الْمُتَقَدِّمَةِ (۱) عَلَيْهِ فَاَنْ جَذِبَهُمْ مُّقَدِّمٌ عَلٰى سَلُّوْهُمْ كَمَا هُوَ حَالُ حَضْرَةِ الرِّسَالَةِ الْمُصْطَفَوِيَّةِ عَلَيْهِ وَ عَلٰى اِلَهِ الصَّلَوةِ وَ التَّسْلِيْمَاتِ فَاَنْ جَذِبَهُ عَلَيْهِ الصَّلَوةُ وَ السَّلَامُ مُّقَدِّمٌ عَلٰى سَلُّوْكُمْ صَلَّ اللّٰهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ وَ لَا يُتَوَهَّمُ اَنْ كُلُّ مَجْذُوبٍ سَالِكٌ يَصِلُ اِلَيْهِ تِلْكَ الْوَلَايَةِ كَلَّا بَلْ لَوْ وَجَدَ وَاحِدٌ مِنَ الْوَفِّ مِنْهُمْ كَذَلِكَ بَعْدَ قُرُونٍ مُّتَطَاوِلَةٍ لَا غُثَيِمَ وَ جُودَةٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللّٰهِ يُؤْتِيهِ مِنْ يَشَاءُ وَ اللّٰهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ وَ صَلَّى اللّٰهُ تَعَالٰى عَلٰى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَ اٰلِهِ وَ سَلَّمَ.

۲۳- معرفت

السَّالِكُ الْمَجْذُوبُ لَهُ زِيَادَةٌ فِي الْمَعْرِفَةِ عَلٰى الْمَجْذُوبِ السَّالِكِ وَ الْمَحَبَّةُ عَلٰى عَكْسِ ذَلِكَ لِأَنَّ الْمَجْذُوبَ السَّالِكَ رَبَاهُ اللّٰهُ تَعَالٰى سَبَّحَانَهُ مِنْ اَوَّلِ الْاَمْرِ اِلَى آخِرِهِ بِمُحَبَّتِهِ الْخَاصَّةِ وَ جَذْبِهِ اِلَى جَنَابِ قُدْسِهِ بِعَيْنَاتِهِ الْكَامِلَةِ وَ نَعْنِي بِالْمَعْرِفَةِ الْمَعْرِفَةَ الْمُتَعَلِّقَةَ بِالتَّجَلِّيَّاتِ الْاَفْعَالِيَّةِ مِنْ مَعْرِفَةِ الْأَشْيَاءِ الْكُونِيَّةِ وَ الصِّفَاتِ الْاِضَافِيَّةِ الْاِلَهِيَّةِ اَمَّا الْمَعْرِفَةُ الْمُتَعَلِّقَةُ بِالذَّاتِ تَعَالٰى وَ هِيَ (۲) عِبَارَةٌ عَنِ الْجَهْلِ وَ الْمُتَعَلِّقَةُ بِالصِّفَاتِ السَّلْبِيَّةِ التَّنْزِيهِيَّةِ وَ هِيَ مُشْتَمِلَةٌ عَلٰى الْحَيْرَةِ وَ الْمَعْرِفَةِ (۳) الْمُتَعَلِّقَةُ بِالصِّفَاتِ الذَّاتِيَّةِ الْمَوْجُودَةِ وَ الْمُتَعَلِّقَةُ بِالشَّيْءِ الذَّابِيَةِ الْإِعْتِبَارِيَّةِ فَالْمَجْذُوبُ السَّالِكُ اَحَقُّ بِهَا وَ اَوْلٰى بِتَفَاصِيلِهَا.

اَمَّا الْمَعَارِفُ الْمُتَعَلِّقَةُ بِالْمَقَامَاتِ الْعَشْرَةِ مِنَ الزَّهْدِ وَ التَّوَكُّلِ وَ الصَّبْرِ وَ الرِّضَا وَ غَيْرِهَا فَالسَّالِكُ الْمَجْذُوبُ حَرَى بِهَا وَ بِتَفَاصِيلِهَا لِأَنَّهُ قَطَعَ تِلْكَ

۱-م: بالمقدمة

۲- ایں عبارت در بخش مندرج نیست: ”وہی عبارت عن الجہل و المتعلقہ بالصفت السلبیہ“

۳-م: الحيرة و المتعلقة

المقامات مفصلاً وعبر (۱) علیہا مرتباً يعرف دقائق کل مقام تفصيلاً لا يعرفها المجذوب السالك لانه طويت في حقه تلك المقامات وحصلت له زُبْدَةُ كُلِّ مقام وخلاصته مالا يحصل للسالك المجذوب. فالسالك المجذوب اتم في المقامات باعتبار الظاهر والصورة والمجذوب السالك اكمل فيها باعتبار الزُبْدَةِ والخلاصة. ولهذا ظنَّ العوام الناظرون الى الصُّورِ (۲) اَنَّ الْأَوَّلَ اتمُّ من الثاني في مقام الزُّهْدِ والتَّوَكُّلِ والصبر والرِّضاء وغيرها.

ولا يعلمون اَنَّ وجود الرُّغْبَةِ في الثاني لا يُنا في تمامية الزهد وكذا التعلق بالاسباب لا يُنا في كمال التَّوَكُّلِ ووجود الكراهية فيه لا يُنا في الرِّضاء لَانَّ رغبته بالله تعالى وتعلقه بالاسباب ايضاً بالله سبحانه وكذا الْكُره (۳) حاصل بالله عز وجل مع ان هؤلاء (۴) الاوصاف فيه خالصة لله سبحانه فلا يرغب في الدنيا الا بالله (۵) سبحانه لا بغيره (۶) ولو كانت رغبته لنفسه فنفسه لربه فتكون تلك الرُّغْبَةُ في الْحَقِيقَةِ لا جل ربه عز وجل.

۲۴- معرفت

مقصود از ذکر لا اله الا الله تعالی آله باطله است چه آفاقی و چه انفسی۔ آله آفاقی عبارت از معبودات باطله کفره فجره است مثل لات و عزی۔ و آله انفسی عبارت از هواهای نفسانی، کما قال الله تعالی: افرأیت من اتخذ الهه هواه، ایمان (۷) تصدیق قلبی که ظاهر شریعت بآن تکلیف فرمود در نفی آله باطله آفاقی کافی (۸) است، و در نفی آله باطله انفسی تزکیه نفس اماره در

۱- ش: جر

۲- م: الصورة

۳- ش: الکراهة

۴- لفظ هؤلاء دریں جا مل تامل است اغلب آنکه در اصل حذو بوده باشد (م)

۵- م: الا لله

۶- م: لغيره

۷- م: هواه تصدیق

۸- این جادرتخی "ع" سه طور حذف است۔

کار است کہ حاصل سلوک طریق اہل اللہ است، ایمان حقیقی وابستہ بہ نفیِ ایں ہر دو آلہء باطلہ است۔ لیکن حکم ظاہر شریعت بایمان است، اما حقیقت ایمان منوط بابطالِ آلہء انفسی است۔

صورت ایمان را احتمال زوال است، و حقیقت ایمان از ایں احتمال محفوظ است، چہ در صورت ایمان اول نفس امارہ از انکار و کفر خود باز نماندہ است، بیش از ایں نیست کہ قلب تصدیقہ (۱) پیدا کردہ است باوجود منازعت نفس امارہ، و در ایمان حقیقی نفس امارہ کہ بالذات سرکش است بانقیاد آمدہ است و از سرکشی باز ماندہ و بشرف ایمان مشرف گشتہ۔ مقصود از ایں تکلیفات شرعیہ تہیہ نفس است و تخریب او، چہ قلب فی حدّ ذاتہ متقاد احکام الہی است جلِ سلطانہ (۲) اگر خبیثہ در قلب پیدا شود بواسطہ مجاورت نفس است:

تواضع ز گردن فرازاں نکوست

گداگر تواضع کند خوئے اوست

پس تزکیہ نفس ضروری آمد تا حقیقتِ ایمان صورت بند و از زوال محفوظ بود، تزکیہ نفس مربوط بدرجہ ولایت است کہ عبارت از فناء بقا است، تا بدرجہ ولایت نرسد اطمینان نفس محال است، و تا نفس باطمینان نہ پیوند یوئے از حقیقتِ ایمان مسمم جان نرسد و از خوف زوال مصون نماند، - الا ان اولیاء اللہ لا خوف علیہم ولا هم یحزنون (۳):

از پئے ایں عیش و عشرت ساختن

صد ہزاراں جاں باید باختن

۲۵۔ معرفت

شریعت طریقت (۴) حقیقت، حقیقت عبارت از حقیقت شریعت است، نہ آنکہ حقیقت از شریعت جدا است۔ طریقت عبارت از طریق وصول است بحقیقت شریعت نہ امرے متباین از شریعت و حقیقت۔ پس پیش از تحققِ حقیقتِ شریعت حصول صورت شریعت است فقط۔ و حصول حقیقت شریعت در مقام اطمینان نفس است و وصول بدرجہ ولایت۔ پیش از وصول بدرجہ ولایت

۱۔ ج، ع: صدقہ

۲۔ م: است، اگر

۳۔ یونس: ۶۲

۴۔ م: حقیقت عبارت از

واطمینان نفس صورت (۱) ایمان ست، و بعد از اطمینان حقیقت ایمان۔

۲۶۔ معرفت

فنا عبارت از نسیان مادون حق است بجانہ بہ واسطہ استیلاء شہود ہستی او بخل ذکرہ۔ بپائش آنست کہ روح انسانی مع مَا يَنْصُمْنُهُ (۲) مِنَ السَّرِّ وَالْخَفِيِّ وَالْإِخْفِيِّ اُبْشِشِ از تعلق بہ بدن بصانع خود جل سلطانہ علیہ داشت و نحوے از توجہ بآں جناب قدس اور تحقیق بود، و چون در نہاد او استعداد ترقیات نہادہ بودند، و ظہور آں استعدادات منوط بود بہ تعلق بہ بدن غصری، لا جرم اولاً اورا صفت تحقق و محبت عطا فرمودند، و روئے اورا ثانیاً بایں پیکر بیولانی گردانیدند، و ارتباط حسی بر وجہ کمال درآہنہا پیدا آوردند۔ پس روح بواسطہ ایں تعلق بسبب کمال لطافت خویش خود را دریں محبوب ظلمانی گم ساخت، و وجود خود را (۳) با توابع آں دروئے فانی گردانید لہذا بسیارے از عقلاء (۴) خود را غیر از جسد نمی انگارند، و ورائے جسد امرے دیگر اثبات نمی کنند۔

و حضرت حق بجانہ کہ ارحم الراحمین است از کمال رحمت خوش بالسنہ انبیاء کہ رُحَمَاءُ عَوَالِمِ اَنْد، صَلَوَاتُ اللّٰهِ تَعَالٰی (۵) عَلَیْہِمْ وَتَسْلِمَاتُہِ عَلٰی جَمِیْعِہُمْ عَمُوْمًا وَ عَلٰی اَفْضَلِہُمْ وَ خَاتَمِہُمْ خُصُوصًا ایشاں را بجناب قدس خود دعوت فرمود، و اذال تعلق۔ ظلمانی منع نمود قال اللہ سبحانہ: قُلِ اللّٰہُ ثَمَرُ ذَرِّہِ ہر کسے را کہ سعادت ازلی در کار گشت و رجوع بہ قہمہری نمودہ، و دواع مودت عالم سفلی کرد، و روئے بعالم علوی آورد، و ساعۃ فساعۃ محبت قدیم غلبہ کرد، و دوستی حادث روئے بزوال (۶) آورد، تا نکہ نسیان تام نسبت بایں محبوب ظلمانی میسر شد، و اثرے از محبت او نمائند، ایں زمان فنائے جسدی متحقق گشت، و از دو خطوہ کہ دریں راہ اعتبار نمودہ اند کہ خطوۃ تان (۷) و قد وصلت یک خطوہ بانجام رسانید۔

۱۔ در نسخہ ش ایں عبارت محذوف است: ”صورت شریعت است چنانکہ در ایمان مذکور شد کہ پیش از اطمینان نفس“

۲۔ ش، ع، ج: مِنَ الْمَرَاتِبِ مِنَ السَّرِّ

۳۔ م: وجود را

۴۔ ع: اعدائے

۵۔ م: تعالیٰ و تسلیماتہ

۶۔ ع، ج: برزوال

۷۔ م: خطوتین

بعد ازاں اگر محض فضل ایزدی جل سلطانہ ترقی ازاں مقام واقع شود، شروع می افتد در نیان وجود نفس روح و توابع وجودی او، و آنافاناً این نیان ازدیادے پیدا می کند، تا نکه خود را اہتمام منسی می گرداند، و جز شہود حضرت واجب الوجود جل جلالہ پیچ نمی ماند۔ این نیان معتر بہ فناء روحی است کہ خطوہ دوئی است ازاں دو خطوہ، و مقصود از فرد آدن او بعالم سفلی تحصیل این قسم آخر (۱) فنا بود و بدون آں این دولت میسر نمی شد۔

وَالسِّرُّ الْغَامِضُ فِي ذَلِكَ غَيْرُ مَخْفِيٍّ عَلَى كَمَلِ أَهْلِ اللَّهِ وَ ذَلِكَ السِّرُّ هُوَ أَنَّ الرُّوحَ لَا بُدْلَهُ (۲) لِنِسْيَانِ نَفْسِهِ مِنْ شِدَّةِ الْمُحِبَّةِ وَ كَمَالِ الْمَوَدَّةِ مَعَ الْغَيْرِ وَ الْمَحَبَّةِ كَمَا تَكُونُ غَلَبَتُهَا فِي الشَّهَادَةِ لَا تَكُونُ فِي الْغَيْبِ مِثْلَهَا فَانْتَسَبَ فِي الشَّهَادَةِ كَمَالُ الْمَحَبَّةِ، الْمُفْنِي لِنَفْسِ الرُّوحِ أَوْ لَا ثُمَّ أَعْمَلَهُ فِي الْغَيْبِ لِفَنَاءِ نَفْسِهِ ثَانِيًا وَ هَذَا سِرٌّ غَامِضٌ لَا يَعْرِفُهُ إِلَّا الْأَكَابِرُ مِنَ الْعُرَفَاءِ بَقِيَ الْقَلْبُ الْمُعَبَّرُ بِالْحَقِيقَةِ الْجَامِعَةِ وَهُوَ تَابِعٌ لِلرُّوحِ حِينَئِذٍ

فلما ارتقى من مكانه إلى مكان الروح حصل له هذا النسيان بتبعية الروح و فني بفنائيه

و اما نفس، پس تزکیہ او بر سیدن ست در مقام قلب بعد از ارتقاء قلب بمقام روح، و صاحب عوارف کہ شیخ الشیوخ است نیان مذکور را در مادہ نفس اثبات نمی کند، و کمال طہارت او را جز وصول بمقام قلب نمی گوید۔ اما این ضعیف می گوید کہ نیان مذکور در مادہ نفس نیز تحقق می شود، لیکن بعد از ارتقاء نفس از مقام قلب بمقام روح، پس نفس را ہم فناء تحقق می شود چنانکہ قلب را این نفس است کہ بعد از حصول (۳) اطمینان رجوع بر پ خود کرده است، و از مقام قلب بمقلب قلب پیوستہ و راضی و مرضی گشتہ حق سبحانہ و تعالیٰ در شان او می فرماید: يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً

آرے تا در مقام قلب است کہ شیخ الشیوخ ازاں خبر داده است و آں را مطمئنہ نامیدہ، نیان مذکور در حق او مفقود است بلکہ اسم اطمینان نیز در اں موطن اور انمی شاید، مزکی شدہ است

۱- م: اخیر

۲- ش: م: لا بد لنسیان

۳- م: نفس کہ از حصول

(۱) امانا باطمینان نہ بیوستہ است، مقام قلب موطن تقلب است اطمینان ضد اوست، پس خروج از اں مقام شرط اطمینان باشد فہم ہر کس ایں جانہ رسد۔

ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ ○

اما معاملہ کہ با قالب است سوائے اعمال جوارح کہ شریعت مصطفویہ علیہ و علی آلہ الصلوٰۃ و السلام بآں ناطق (۲) است، از دائرہ ولایت معروفہ خارج است، و از ہر دو طریق جذبہ و ملوک بیرون است۔ زیرا کہ درائے تصفیہ قلب و تزکیہ نفس است، و اطلاع ندادہ اند بر علوم و معارف آں مقام مگر اقل قلیل را از اکابر اولیاء اللہ، و چون ہیچ کس دریں باب تفصیل سخن نزاندہ است، و در کلام (۳) ربانی و احادیث نبوی علیہ الصلوٰۃ و السلام اگر چہ مذکور است اما باشارات و رموز است۔ ایں ضعیف (۴) نیز دریں اوراق از اں مقولہ سخن نمی راند و اقتصار بر مراتب انبیہ مرتبہ ولایت معروفہ می نماید، اگر ثانی (۵) الحال در مستعان فہم ایں سخن دریافت باندازہ دریافت خود فہم مستعان سخن دریں باب خواہد راند، ان شاء اللہ تعالیٰ، و ہو سبحانہ الموفق و الملمہم للصواب

باید دانست کہ لازم نیست کہ ہر کافر فنائے روحی میسر شود فنائے قلبی ہم میسر شود، ایں قدر ہست کہ قلب را میلے بجانب روح، کہ در رنگ پدر است مراورا، پیدای شود و اعراض از نفس کہ در رنگ مادر اوست حاصل می گردد۔ و اگر ایں میل وے غلبہ کند و تمام اورا بجانب پدر بکشد و بمقام اور رساند آن زماں بھفت پدر کہ فناء است تحقق می شود، و ہمچنین است حال نفس کہ فنائے روحی و قلبی مستلزم فنائے او نیست، غایۃ مافی الباب نفس را بجانب پدر کہ قلب است میلے و کشتے پیدای گردد، و اگر ایں میل غلبہ کند و بمرتبہ پدر (۶) باز کہ بمقام پدر صالح رسیدہ است برساند، ناچار بھفت پدر کہ مخلق مخلوق پدر است متصف گردد، و فنائے حاصل کند۔

و مراتب سہ گانہ کہ فوق روح اند ہمین حال دارند کہ فنائے روح مستلزم فنائے آنہا نیست۔

۱- ش: م: امانا باطمینان

۲- ع: موطن

۳- م: وکلام

۴- م: فقیر

۵- ع: م: اگر در ثانی

۶- م: بہر سر باز

آرے اگر در وقت ہیوط روح آں مراتب (۱) سہ گانہ کھا اوبعضاً موافقت روح در وقت ہیوط کردہ باشند، و غلبہ محبت روح (۲) در آنہا سرایت کردہ باشد و بمرتبہ نسیان انفس انہما رسانیدہ بودی شاید کہ در وقت رجوع قہقری فناء نسبت بایشان کھا اوبعضاً راہ یابد و در رنگ روح فانی گردند۔

پوشیدہ نہاند کہ رفع خواطر از قلب بالکلیہ علامت نسیان اوست مرادون (۳) حق را بجانہ۔ زیرا کہ نفس خطرہ قلبی عبارت از حصول شے است از اشیاء و خطور آن ست در خاطر (۴) ابتداء و تذکرہ، و حصول و خطور نفس علم است، و چون خطرہ بالکل منتفی شد تا بحدے کہ اگر بتکلف بیارند نیاید، اگر یادش بدہند یادش نیاید، پس علم بالکلیہ زائل گشت، و زوال علم ہماں نسیان است کہ در فنا معتبر است۔

ایں ست نہایت بیان مقام (۵) فنا و از مشائخ پیکسکس بایں تفصیل دریں مقام سخن نکرده است، و بیش از نسیان مادون حق بجانہ از فنا تعبیر نہ نموده۔ و ہنوز گنجائش سخن بسیار است اگر توفیق خداوندی جل سلطانہ مدد فرماید ازین ہم بہ تفصیل تر سخن خواہد کرد کہ ایں (۶) محل غلط طلاب است، واللہ بجانہ اعلم بالصواب۔

۲۷۔ معرفت

گاہ باشد کہ نظر سالک بر عالم ارواح افتد، و آں عالم را بواسطہ مناسبت بمرتبہ وجوب، اگر چہ آں مناسبت بحسب صورت باشد حق می انگارد، و شہود آں عالم را شہود حق جل سلطانہ تصور می نماید و بآن محفوظ و ملغذ (۷) می گردد، و چون عالم ارواح را بعالیم اجساد نحوے از تعلق حاصل است، مشہود آں عالم را دریں عالم شہود و وحدت در کثرت می نماید، و حکم با حاطہ ذاتیہ و معیت ذاتیہ می کند، بایں تخیلات راہ ترقی و وصول بمطلوب حقیقی بر سالک مسدود میگردد، و آخرتاً اگر ازین مرتبہ

۱۔ م: آں سہ گانہ

۲۔ ب: ع، م، ب: روح در ہیوط

۳۔ م: مردون

۴۔ ش: خواطر

۵۔ م: بیان فنا

۶۔ م: کہ مقام

۷۔ ج: ملغذ

اور انکذا رانند، واز باطل بحق نیرند۔ بعضے از مشائخ دریں مقام سی سال روح را بخدائی پرستیدند، وچوں از ین مقام گذرانیدند شاعت آں (۱) را دانستند۔

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ لَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ.

۲۸- معرفت

بعضے از مشائخ کہ انکار وجود صفات واجبہ جل شانہ کرده اند (۲) و صفات را در خارج عین ذات گفته اند، بواسطہ آن ست کہ ایشان در مرتبہ تجلیات صفاتیہ اند۔ صفات ایشان را مریائے شہود ذات جل سلطانہ شدہ اند و حکم (۳) مراعات اختفاء است از نظر رائی، پس لا جرم صفات، حکم مریائیت از نظر شان مخفی گشتہ اند و چوں صفات را نمی بینند، حکم می کنند کہ عین ذات اند در خارج و در مرتبہ علم کہ تغایر صفات با ذات تعالیٰ و تقدس اثبات کرده اند بواسطہ آنکہ تا فنی صفات بالکلیہ لازم نیاید۔

وَلَوْ أَنَّ هَؤُلَاءِ الْبَعْضَ عَرَجُوا عَنْ هَذَا الْمَقَامِ وَخَرَجَ شُهُودُهُمْ عَنْ مَرَايَا الصِّفَاتِ عَلِمُوا الْأَمْرَ عَلَى مَا هُوَ عَلَيْهِ وَ عَرَفُوا أَنَّ حُكْمَ عِلْمَاءِ السُّنَّةِ بِوُجُودِ الصِّفَاتِ الزَّائِدَةِ عَلَى الذَّاتِ تَعَالَى صَحِيحٌ مُطَابِقٌ لِلْوَاقِعِ مُقْتَبَسٌ مِنْ مَشْكُورَةِ النَّبَوَّةِ عَلَى صَاحِبِهَا الصَّلَوةُ وَالسَّلَامُ وَالتَّحِيَّةُ.

۲۹- معرفت

کسے را بخش فضل می خواہند کہ بدولت ترقیات مشرف سازند، در ہر مقامے (۴) اور افنا و بقا ارزانی می دارند۔ تا زمانے کہ در مقام تحت، فنا و بقا تحقق نشود، عروج از اں ب فوق متصور نیست۔

سُنَّةُ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ وَلَكِنْ تَجِدُ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا ○ عزیزے می فرماید:

بکفر و باسلام یکساں نگر

کہ ہر یک ز دیوان او دفتریت

۱- م: آں دانستند

۲- ر، ج، م: کردند

۳- ایں عبارت در نسخہ مندرج نیست مراعات اختفاء ست از نظر رائی پس لا جرم صفات بحکم

۴- م: مقامے کہ او

بکفر و اسلام یکساں نگرہستن در (۳) وقت غلبہ توحید است و افراط سکر کہ در مقام جمع صرف است و آن موطن فنا و استهلاك است و این دیدنہ با اختیار سا لک است پس ہر آئینہ معذور باشد و ہر سا لکے را ازین مقام نکذرانند و بمقام فرق بعد الجمع نرسانند، بوءے از اسلام حقیقی بمشام جان او نخواہد رسید و در کفر حقیقی محبوس ابد خواہد ماند و مرضی حق سبحانہ را از نا مرضی او تعالیٰ امتیاز نتواند کرد:

ہر کس کہ کشتہ گشت از اں خال ہندوش
گرچہ شہید رفت مسلماں نمی رود

خال ہندو (۱) منعی از ظلمت و استتار است کہ مناسب مقام کفر است، بمسلماںی مناسبتی ندارد و محول کہ در مرتبہ شریعت عدم امتیاز میان اسلام و کفر، کفر شریعت است، در مرتبہ حقیقت عدم امتیاز میان این ہر دو، کفر حقیقت است۔

و ایضا پیش از ظہور غلبہ حال، عدم امتیاز میان اسلام و کفر، چنانکہ نزد اہل شریعت کفر است، نزد اہل حقیقت نیز کفر است و مذموم۔ اراختلافی ہست میان اہل شریعت و اہل حقیقت در صورت غلبہ حال است در رنگ منصور و علاج کہ مغلوب حال بودہ است، اہل شریعت بکفر او حکم کردہ اند، نہ اہل حقیقت۔ اما نزد اہل حقیقت ہم مقصود و منکیر اوست از کمالان نمی شمرند و از مسلمانان حقیقی نمی انگارند۔ این شعر منصور باین معنی شاہد است:

كَفَرْتُ بِدِينِ اللَّهِ وَالْكَفَرُ وَاجِبٌ
لَدَيَّ وَعِنْدَ الْمُسْلِمِينَ قَبِيحٌ

پس پیش از ظہور غلبہ حال تقلید ارباب احوال نمودن و تمیز ناکردن از بے تمیزی است و الحاد و ندقہ، و کفر شریعت و حقیقت است

اعاذنا الله سبحانه و جميع المسلمين من امثال هذه التقليدات

شایان (۲) شان تقلید علوم شرعیہ است، نجات ابدی منوط بتقلید حنفی و شافعی است (۳)،

۱- م: جور غلبہ

۲- ع، ج: ہندوی

۳- م: شایان تقلید

۴- م: است رحمہما اللہ

اقوال جنید و شبلی رحمہم اللہ از برائے دو مصلحت بکار آئے، پیش از ظہور احوال استماع ایں اقوال طالبان راتثولیتے بآں احوال می بخشند و وجدے پیدا می آرد۔ بعد از ظہور احوال ہمیں اقوال را مصداق محک احوال خودی سازند و بغیر ایں دو مصلحت اقوال ایشان را دانستن (۱) و غور کردن در اں ممنوع است احتمال ضرر غالب است، عاقلان در محله که توہم ضرر باشد اقدام نمی نمایند کلیف کہ ظن غالب باشد۔

۳۰۔ معرفت

بعضی از مشارح طریقت قدس اللہ تعالیٰ اسرار ہم در سر و غلبہ حال گفته اند کہ کافر در رنگ مؤمن، و اصل مقصود حقیقی است، اگر چه راه وصل شان متباین (۲) و متغایر افتاده است چه کفار از راه اسم المصل می رسند و اہل اسلام از راه اسم الہادی۔ و امثال ایں سخنان دریں مقام بسیار گفته اند، و جماعت دیگر از مشہدان (۳) ایں طائفہ علیہ دریں باب از راه (۴) تقلید محض یا در وقت ظہور نور توحید صوری نیز سخنان بسیار رانده اند، و سادہ دلان را از راه برده۔ حقیقت ایں سخن برنگ دیگر است کہ برا کابر اہل اللہ کہ باستقامت حال مشرف اند منکشف ساختہ اند ہمہ ازاں در تحریری آید۔

باید دانست کہ در اثنائے راه بر سالک قرب و معیت او سبحانہ باشیاء ای شئی رکان ظاہری سازند، و سالک در اں وقت ذات اور سبحانہ باہر شئی یابد، و حکم بمعیت ذاتیہ و قرب ذاتی و احاطہ و سریان ذاتی می کند۔ دریں قرب و معیت جمیع اشیاء را تساو می داند، مؤمنان کان ذلک الشئی او کافراً ہمیں قرب است و معیت کہ جماعت را باعث حکم سابق شدہ است کماتری۔

و در باب صحو و تمیزی دانند کہ بر تقدیر قرب و معیت ازاں حضرت جل سلطانہ لازم نمی آید کہ ایشان نیز بویے قریب باشند و باوے باشند، چه قرب و وصل باعتبار علم است، و علم در کافر مفقود است، بلکہ در مادہ عامہ مؤمنین نیز اطلاقی وصل نمی کنند، تا زمانے کہ بدرجہ ولایت نرسد و باقی باللہ نشود و اصل نیست، مذہب اکابر اولیاء اللہ ایں ست۔ بزرگے می فرماید:

۱۔ ج: دانستن

۲۔ م: وصل او تباہن

۳۔ ش: م: متشہدان

۴۔ ش: م: از تقلید

دوست نزدیک تر از من بمن است

وین (۱) ست مشکل کہ من از وے دورم

ایں دوری باعتبار عدم علم است بقرب او تعالیٰ ذوقاً، بلکہ گویم کہ منشاء ضلالت و مبدع غیبات
ہمین عبد است و بس۔ ازاں جناب تعالیٰ و تقدس ہمہ خیر و ہدایت مفاض است، و ہماں ہدایت
بواسطہ حبیب محل معنی ضلالت پیدا می کند۔ ہر چند آں معنی نیز تخلیق حق است سبحانہ و تعالیٰ۔ مثلاً او
مثل غذائے صالح است کہ در مرضی بواسطہ اخلاط ردیہ و مواد فاسدہ ہماں غذائے صالح مادہ فساد
مزاج و مایہ خرابی پیہ می گردد۔ پس اطلاق (۲) اسم المہمل بر آنحضرت جل و علا باعتبار تخلیق
ضلالت است در ایشان، و آں (۳) ضلالت متقضاء زوات ایشان ست، کہ تخلیق حق سبحانہ و تعالیٰ
بوجود آمدہ است۔ پس ایشان را مناسبت با اسم المہمل نیست الا آنکہ در ایشان ضلالت خلق کردہ
است۔

و ایں اسم را نیز با قطع نظر از تخلیق مذکور بآں حضرت تعالیٰ شانہ مناسبت نیست بخلاف اسم
الہادی کہ با وجود قطع نظر از تخلیق ہدایت در ایشان ایں اسم را مناسبت بذات است تعالیٰ و تقدس،
چہ منشاء ہدایت خیر و کمال است و منشاء ضلالت شر و نقصان۔ و الاول لائق بجَنَابِ قُدْسِہ
تعالیٰ و الثانی لایلیق، لَانَّہُ (۴) الْخَيْرُ الْمَحْضُ وَايضاً ضَلَالَتِ رَا بِمُحْمَلٍ بِحِجِّ مَنَاسِبَتِ
نِیست، الا بكونہا مخلوقۃ لہ لشرارِیَّہا الصَّرْفۃ وَ كَمَالِہِ الْمَحْضِ، و ہدایت را بہ ہادی
غیر از مناسبت مخلوقیت مناسبت دیگر است، و ہُوَ الْخَيْرِیَّةُ وَ الْكَمَالُ فِیہِمَا كَمَا مَرَّتِ
الْاِشَارَةُ (۵) اِلَیْہِ اِنْفِاً۔ پس ضال را بمہمل راہ نیست و مہتدی را بہادی راہ است۔ لَعَلَّہُمْ
مُنَاسِبَةُ الْجِہَةِ الْمُشْتَرَكَةِ بَيْنَهُمَا فِی الْاَوَّلِ وَ هُوَ الضَّلَالَةُ وَ وُجُودُ مُنَاسِبَةِ الْجِہَةِ
الْمُشْتَرَكَةِ فِی الثَّانِی وَ هُوَ الْهِدَايَةُ فَالْمُهْتَدِیْ یَصِلُ بِتَوَسُّطِ الْهِدَايَةِ اِلَى الْهَادِیِ
وَ الضَّالُّ لَا یَصِلُ بِتَوَسُّطِ الضَّلَالَةِ اِلَى الْمُضِلِّ كَمَا لَا یُخْفِیْ

۱۔ ع: وین عجب تر کہ من از وے دورم

۲۔ ع، ج: پس اسم

۳۔ م: و ضلالت

۴۔ م: لَانَّہُ تعالیٰ

۵۔ م: اشارة انفا

اِس سخن بمثلے روشن گردد، صفرائی کہ شیرینی بواسطہ فساد مزاج اوتلخ است، نمی توان گفت صفرائی واصل شیرینی است از راه تلخی، چه در شیرینی تلخی اصلاً موجود نیست، ہماں شیرینی بواسطہ فساد مزاج صفرائی معنی تلخی پیدا کردہ است، و اِس تلخی اگر چہ بعارض پیدا شدہ اما مانع وصول صفرائی بشیرینی است۔ پس ضلالت فی الحقیقہ مانع وصول ضال بمہمل باشد نہ باعث۔

مثال دیگر آن کہ قطبی آب نیل را خون می یافت بواسطہ مرض قلبی و غلبہ عناد موسیٰ علیہ السلام بچ عاقل نمی گوید کہ قطبی واصل آب است از راه خون، بلکہ خون مانع وصول اوست بآب، و دمویت در آب بچ نیست، از فساد مزاج قطبی حادث شدہ است مانع وصول بآب گشتہ است ہذا۔ پس اِس جماعت قرب حق سبحانہ را ملاحظہ نمودہ و جانب بندہ را ملاحظہ نمانمودہ، حکم بقرب (۱) بندہ بحق سبحانہ کردہ اند، و در غائب و شاہد تفرقہ (۲) نمودہ اند و از باب صحت و تمیز صاحب فرق اند، حکم با بچہ مطابق واقع است کردہ اند، واللہ سبحانہ اعلم و هو یُحِقُّ الْحَقَّ وَ یَهْدِی السَّبِيلَ

و آن کہ گفتہ بودیم کہ در اثنائے راه قرب حق سبحانہ و تعالیٰ بر سالک ظاہری شود زیرا کہ متعیناں قرب حق سبحانہ و تعالیٰ را باشیاء قرب علمی می دانند، و معیت و احاطہ و سریان نیز علمی است، موافق علماء اہل حق اند، و از علم سابق مستغفر اند، ذات اورا تعالیٰ و تقدس با عالم بچ نسبت نمی دہند، و ہر نسبت کہ واقع شدہ است بصفات او سبحانہ (۳) فرودی آرند اورا بے چگون و بے چون می دانند۔ اثبات نسبت منافی اِس معنی است۔ پس قرب و معیت کہ باعتبار ذات باشد از ہر دو طرف مسلوب می دانند،

ذَٰلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ ○

۳۱۔ معرفت

میر و سلوک عبارت از حرکت در علم است، کہ از مقولہ کیف است، حرکت اَیْسَن اینجا گنجائش ندارد۔ پس سیرانی اللہ عبارت از حرکت علیہ است کہ از علم اسفل بعلم اعلیٰ می رود و از ازل اعلیٰ باعلیٰ دیگر، اِلٰی اَن یَنْتَهٰی اِلٰی عِلْمِ الْوَاجِبِ بَعْدَ طَيِّ غُلُومِ الْمُمَمِّکِنَاتِ کُلِّهَا وَ زَوَّالِهَا بِأَسْرَہَا وَ هِذِهِ الْحَالَةُ هُوَ الْمُعْبَرُ بِالْفَنَاءِ

۱۔ ش، ع، م: تقرب

۲۔ م: فرق

۳۔ م: او فرود

وسیر فی اللہ عبارت از حرکتِ علمیہ است در مراتب و جوب از اسماء و صفات و شیون و اعتبارات و تقدیسات و تزییہات، الیٰ ان ینتہی الیٰ مرتبۃ البیٰ لا یُمكنُ التَّعبیرُ عنها بِعبارۃٍ وَلَا یُشارُ إِلَیْہَا بِإِشارۃٍ وَلَا تسمٰی بِاسْمٍ وَلَا تُکنٰی بِکِنایۃٍ وَلَا یَعْلَمُہَا عَالِمٌ وَلَا یُدْرِکُہَا مُدْرِکٌ وَ ہذا السَّیْرُ مُسمٰی بِالْبَقَاءِ.

وسیر عن اللہ باللہ کہ سیر ثالث است عبارت از حرکتِ علمیہ است کہ از علمِ اعلیٰ بعلمِ اسفل فرومی آید و از اسفل باسفل دیگر۔ الیٰ ان یرجعَ اِلَی الْمَمْکِنَاتِ رَجوعُ الْقَهْقَرٰی وَ یَنْزِلُ عَنْ غُلُومِ مَرَاتِبِ الْوُجُوبِ کُلِّیَّہَا وَهُوَ الَّذِی نَسِیَ اللّٰہُ بِاللّٰہِ وَرَجَعَ (۱) عَنِ اللّٰہِ بِاللّٰہِ (۲) وَهُوَ الْوَاحِدُ الْفَاقِدُوْهُوَ الْوَاصِلُ الْمَهْجُوْرُ وَهُوَ الْقَرِیْبُ الْبَعِیْدُ

وسیر رابع کہ سیر در اشیاء است، عبارت از حصولِ علمِ اشیاء است
شیئاً فشیئاً بعد زوالِ علومِ الاشیاء کُلِّیَّہَا فِی السَّیْرِ الْاَوَّلِ فَالسَّیْرِ الرَّابِعِ مُقَابِلٌ لِّلْسَیْرِ الْاَوَّلِ وَ السَّیْرِ الثَّالِثِ لِّلثَّانِیِ کَمَا تَرٰی

وسیر الی اللہ وسیر فی اللہ از برائے تحصیلِ نفس و ولایت است، کہ عبارت از فناء و بقاء است۔
وسیر ثالث و رابع از برائے حصولِ مقامِ دعوت است کہ مخصوص بانبیاء مرسل است،

صَلَوَاتُ اللّٰہِ تَعَالٰی وَ تَسْلِیْمَاتُہُ عَلٰی جَمِیْعِہُمْ عُمُومًا وَ عَلٰی اَفْضَلِہُمْ خُصُوصًا
کمل (۳) متابعانِ انبیاء را، علیہم الصلوٰت و التسلیمات از مقامِ دعوت نیز نصیب است۔
کما قال اللہ تَعَالٰی: قُلْ ہِذِہٖ سَبِیْلُیْ اَدْعُوْ اِلٰی اللّٰہِ عَلٰی بَصِیْرَۃٍ اَنَا وَ مَنْ اَتَّبَعَنِیْ

۳۲۔ معرفت

جماعت (۴) کہ بحسبِ فطرت بحضور و توجہ مجبور اند و هیچ کسب را در ان توجہ مدخل نیست، سرش آن ست کہ روح را بحسبِ بدن از تعلق بدن نحوے از توجہ و حضور حاصل بود۔ چوں اورا بدنِ عنصری متعلق ساختند، و نسبتِ تعشق در میان آمد، تمام (۵) متوجہ بدن گشت بطریقے کہ خود را و

۱۔ ع، ج: یوجع

۲۔ ش، ع، م: مع اللہ

۳۔ ش، ع، ج: و متابعانِ کمل

۴۔ م: جماعتے را کہ

۵۔ ج: تمام

احوالِ ماضی (۱) خود را بتام فراموش ساخت۔ جماعتے را ازیں با بواسطہ غلبہ توجہ یا امر (۲) دیگر توجہ سابق بالکلیہ فراموش نشد، و اثرِ آں با وجودِ تعلق بہ بدن باقی ماند۔ پس ناچار ایں توجہ بتجانِ متعمل و کسب نباشد، لیکن باید دانست کہ جماعتے کہ تمام فراموش کرده اند، اگر بعد از تعلق بہ بدن ایشان را عروجے واقع شود از جماعتِ اولی سبقت نمایند، اگر چہ جماعتِ اولی نیز ترقی کنند۔ چہ فراموش کردن بتام و بالکلیہ (۳) متوجہ گشتن بمعشوق کہ بدن است از لطافتِ استعدادِ خبری دہد، کہ بہر کہ روئے آرد ہماں شود، و غیر اورا اہتمام فراموش سازد۔ بخلاف (۴) صورتِ عدمِ نسیانِ احوال سابق کہ قصور در توجہ بمعشوق مفہوم می شود۔ و اللہ سبحانہ اعلمہ

۳۳۔ معرفت

در سابقان چونکہ حضور از اول آمدہ است تواند بود کہ آں حضور در کلیہ ایشان سرایت کند، و بصر ایشان حکم بصیرت گیرد، و ظاہر ایشان (۵) برنگِ باطن منصف شود۔ اما سرایتے کہ در محبوباں است دیگر است، چہ محبوباں تمام از خود برآمدہ باو باقی گشتہ اند، و ہر ذرّہ از ذرات وجود ایشان باو باقی گشتہ است، بخلاف سابقان کہ بقایائے وجودشان برحالی خود است، و بخود باقی اند نہ باو، نہایتش رنگِ او گرفته اند۔

۳۴۔ معرفت

قال اللہ سبحانہ: وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا. وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ نَفَى الظُّلُمَ عَنْهُ سُبْحَانَهُ وَابْتَأَتْ الظُّلُمَ لَهُمْ ظَاهِرًا لِأَنَّهُ اتَّبَعَ خَلْقَهُ إِرَادَتَهُمُ التَّابِعَةُ بَعْلَمَهُمُ بِالْخَيْرِ وَ الشَّرِّ الْمُبِينِ فِي الشَّرِّ الْمَقْدُورِينَ لَهُمْ عَلَى السَّوَاءِ (۶) فہم ارادوا الشَّرَّ الْمُبِينَّ شَرارَتہ فخلقہ سبحانہ کما ارادوا و ہم ترکوا الخیر المقدور المعلوم خیریتہ بحسب الشَّرِّ فَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ وَلَكِنْ كَانُوا

۱۔ م: ماضی

۲۔ ع، ج: بامر

۳۔ ج: بالکلیہ تمام متوجہ بمعشوق خود شدن کہ

۴۔ ش، ع، ج: بخلاف در صورت

۵۔ ع، ج: ایشان حکم برنگ

۶۔ ایں عبارت در نسخ محذوف است: "بعد العلم..... والشر"

انفسهم یظلمون بقی ان قُدرتهم و ارادتهم ایضا مخلوقتان لله سبحانه و هو لا ینفی الظلم عنهم لانه سبحانه خلق قدرة نسبتها الی الخیر و الشر سواء لا انه تعالیٰ خلق قدرة الشر فیهم بلا قدرة الخیر لیکونوا مجبورین علی فعل الشر و كذلك الارادة المخلوقة ترجع اى طرف کان من الخیر و الشر بعد (۱) العلم بهما فالعبد مع علمه بالشر شرعا اختار ذلك الشر مع اسواء نسبة قدرته الی الخیر و الشر جمیعا و کذا صح له بحسب الارادة تخصیص احد المقدورین بدل الاخر فما ظلمعلیه الا نفسه و ما ظلمهم (۲) الله سبحانه.

و كذلك العلم و القضاء الازلین (۳) لا ینفیان الظلم عن العباد لانه سبحانه علم و قضی فی الازل ان العبد الفلانی اختار من الفعل جانب شره و ترك الخیر باختياره فالعلم و القضاء یؤكدان اختیاره و لا ینفیایه كما ان الشخص الذی کوشف بعض اللمیغیات علم و حکم ان الفلانی سیفعل باختياره هذا الفعل فهذا العلم و الحكم كما لا ینفی اختیاره فکذلك العلم و القضاء الإلهی جل شأنه لا ینفیان ذلك و الله سبحانه اعلم بحقیقة الحال و صلی الله تعالیٰ علی سیدنا محمد و آله و سلم و هذه (۴) المسئلة من مفضلات مسائل (۵) علم الکلام لم یطلع علیها الا الرایینون من العلماء و هو سبحانه الموفق.

۳۵- معرفت

قطب (۶) ابدال واسطه وصول فیوض است که بوجود عالم و بقائے (۷) آں تعلق دارد، و قطب ارشاد واسطه وصول فیوض است که بارشاد و هدایت عالم تعلق (۸) دارد۔ پس تخلیق و تزئین و

ادرج، ع: سواء

۲- ع، م: ظلمه

۳- ع، ج: الازلین

۴- این عبارت در نسخش محذوف است: "و هذه المسئلة سبحانه الموفق"

۵- ع، ج: مسائل الکلام

۶- ش: قطب المدار

۷- ع: وجود عالم به بقائے

۸- ع: تعلق و رفاد

ازالہ بلیات و دفع امراض و حصول عافیت و صحت، منوط بفیوض، مخصوصہ قطب ابدال است، و ایمان و ہدایت و توفیق حسنات و انابت از سینات نتیجہ فیوضات قطب ارشاد است، و قطب ابدال در ہمہ وقت در کار است و خلوق عالم از روئے متصور نیست کہ نظام عالم با و مربوط است، اگر یکے از افراد ایں قطب می رود دیگرے بر جائے (۱) او نصب می شود، اما قطب ارشاد لازم نیست کہ در ہمہ وقت کائن بود و قح باشد کہ عالم از ایمان و ہدایت بالکل خالی باشد و تفاوت بحسب کمال در افراد ایں اقطاب بسیار است، بعد ان وَصَلُوا إِلَىٰ دَرَجَةِ الْوِلَايَةِ۔ فردا کل از اقطاب ارشاد بر قدم خاتم الرسل است، عَلَيْهِ وَعَلَيْهِم مِّنَ الصَّلَواتِ اَفْضَلُهَا وَمِنَ التَّسْلِيْمَاتِ اَكْمَلُهَا۔

و کمالُ ذَلِكَ الْفَرْدِ مُطَابِقٌ لِّكَمَالِهِ صَلَّى اللَّهُ تَعَالَىٰ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وَانَمَا الْفَرْقُ بَيْنَهُمَا بِالْاَصَالَةِ وَالتَّبَعِيَّةِ لَا غَيْرَ وَقَدْ كَانَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قُطْبَ الْاِرْشَادِ وَكَانَ قُطْبَ الْاِبْدَالِ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ عَمْرٌ وَاَوَيْسٌ ۝ الْقُرْنَبِيُّ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَىٰ عَنْهُمَا

و طریق وصول فیض از قطب بعالم آن است کہ قطب بواسطہ جامعیت مکتبہ کالصورۃ است مر مبداء فیاض را، و کالظنل است مراور او عالم بالکلیہ خود تفصیل است مر آن قطب جامع را، پس فیض از حقیقت بصورت بے تکلف می آید، و از صورت جامعہ بعالم کہ کالتفصیل است مراور ابے تماشی می رسد۔ پس فیاض مطلق اوست تعالیٰ و واسطہ را در وصول فیض صنعے نیست، بلکہ بسیار است کہ واسطہ را از ایں فیاضی (۲) آگاہی نباشد۔

از ما و شما بہانہ بر ساخته اند

اگر کہے گوید کہ ایمان و ہدایت نسبت بعلمہ خلایق نیست، پس فیوض قطب ارشاد عام نباشد بلکہ مخصوص باشد باہل ایمان و ہدایت، و حضرت رسالت خاتمیت علیہ الصلوٰۃ والسلام رحمت عالمیان اند و قطب ارشاد، پس معنی آن چہ باشد؟

جواب گویم کہ ہر چند از مبداء فیاض فائض می شود و تفصیل می یابد ہمہ خیر و برکت و ایمان و ہدایت است، شر و نقص را در ایں موطن گنجائش (۳) نیست، خواہ آن فیض باہل سعادت برسد یا

۱۔ بر جائے وے نصب می کند

۲۔ ج: فیاضے

۳۔ ش: راہ

باہل شقاوت، لیکن ہاں ہدایت و ارشاد بواسطہ نبیؐ محل در اہل فساد معنی ضلالت و شرارت پیدا می کند در رنگ غذائے صالح کہ بواسطہ فساد محل (۱) در مریض، مادہ اخلاط ردیہ و امراض مہلکہ می گردد۔ پس در اہل فساد ہاں ہدایت بواسطہ امراض قلبیہ ایساں (۲) معنی ضلالت پیدا می کند،

کَيْبِلُ مُضَرٌّ مَاءٌ لِّلْمُحْبَوِّينَ وَ بَلَاءٌ لِّلْمُحْجُوِّينَ .

فی الحقیقت آب است کہ قطبی آن را خون می یابد و آن یا قہن او آن را خون بواسطہ نبیؐ خود است نہ فساد آب، صفرائی کہ شیرینی نزد او تلخ است بواسطہ فساد مزاج اوست، در ذات شیرینی ہیج تلخی حادث نشدہ است بواسطہ فساد محل معنی تلخی در آن محل پیدا کردہ است۔ کما مر مفصلاً۔

پس متحقق شد، ہر آنچہ از جانب حق می رسد تعالیٰ و تقدس، ہمہ خیر و برکت است و صلاح و رشد، ہاں خیریت در محل فساد معنی فساد پیدا می کند۔ پس مصلحت سبحانہ و تعالیٰ را بآں معنی اطلاق (۳) می باید کرد کہ آن فساد کہ محل نبیؐ است مقتضی آنست تخلق حق سبحانہ و تعالیٰ در وجودی آید۔ پس متحقق شد کہ وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ

اگر گویند کہ خباثت (۴) محل از کجا آمد؟ جواب آنست کہ بدن انسان مثلاً مرکب است از عناصر اربعہ و ہر عنصری کہ جزو اوست مقتضی یک نوع خصوصیت است، مثلاً جزو ناری مقتضی علو و سرکشی است، و جزو خاکی مقتضی سفلی و پستی است، علیٰ ہذا القیاس۔

پس در اجتماع ایساں ہر کہ (۵) باعتبار نزدیک تر است بہ بسیط حقیقی مناسب تر است و بواسطہ آن مناسبت بنجیر و برکت و ہدایت رشد لایق تر، و ہر کہ از اعتدال بعید تر است خصوصیات بعضی اجزاء دروے غالب تر است و بعضی دیگر مغلوب تر، و بایں اختلاف بہ بسیط حقیقی نامناسب تر است۔ پس لاجرم از خیر و برکت و مانند اینہا (۶) قلیل النصیب است، فساد محل عبارت از اختلاف ایں نظام، و فساد ایں اعتدال است، و دروے کہ بریں اجزاء مجتمہ فائض می شود ہر چند از روے ذات ازیں قسم اختلاف خالی است چہ او بسیط است، و ایں اختلاف در مرکب صورت می بندد و لیکن

۱۔ و نسخہ ش ایں عبارت مندرج نیست محل در مریض مادہ اخلاط ردیہ و امراض مہلکہ می گردد پس در اہل فساد

۲۔ ع، ج: قلبیہ معنی

۳۔ م: بآں اطلاق باید کرد

۴۔ ش، م: خباثت

۵۔ ع، ج: ہر یک

۶۔ م: آن

اور احق سبحانہ برنجے آفریدہ است کہ از غایت لطافت حکم مجاور خویش می گیرد، بلکه خود را در و گم کرده خود را عین اومی یابد۔ پس آن خبث بواسطہ جوار در روح نیز سرایت کند۔

ملائکہ از شرارت و مانند آن منزہ اند لِبَسَاطَتِهِمْ وَعَدَمُ مُنَاسِبَتِهِمْ بِالْمُرَكَّبَاتِ الْمُخْتَلِ الْأَنْتِظَامِ، و بر تقدیر صحت، جواز آن در بعضی افراد ملائکہ بمناسبت ایشان است بہ بعضی مرکبات و کونی الجملیہ، و انکار مناسبت مطلقاً مکابره است۔ پس گوئیم کہ حق سبحانہ و تعالیٰ در بسایط مخلوقہ ترکیب و اجتماع نیز خلق کرد علی تفاوت الدرجات، و ہر اجتماع مقتضی امرے گشتہ ہجہاں کہ ہر کدام از بسایط ایشان مقتضی امرے بود و مقتضائے آن اجتماع (۱) را نیز خلق کردہ پس آن فساد لازم ذات آن مرکب است و خلق آن لازم (۲) نیز از حق سبحانہ، وَلَا مَحْذُورٌ فِي ذَلِكَ وَلَا يَعُودُ إِلَيْهِ تَعَالَى شَيْءٌ مِنَ الشُّرُورِ (۳) وَ النِّقَاصِ بَلْ هُوَ خَالِقُهَا وَ مُوجِدُهَا وَ خَلْقُ الْقَبِيحِ لَيْسَ بِقَبِيحٍ

پس شرارت و فساد عاید بایشان باشد و خیر و صلاح راجع بحق سبحانہ و تعالیٰ و تقدس۔ این ست سر (۴) مسئلہ قضاء و قدر و بریں تقدیر بیچ محذور لازم نمی آید و از شائبہ ایجاب کہ منافی اختیار حق است سبحانہ، مہر است، فَعَلَيْكَ بِمُطَالَعَتِهِ لِيُظْهِرَ عَلَيْكَ سِرَّهُ وَ يَحْصِلَ لَكَ النَّجَاةُ مِنْ كَثِيرٍ مِّنْ مُّعْتَقَدَاتِ أَهْلِ الْبَدْعِ وَ الضَّلَالِ وَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ (۵) يُحَقُّ الْحَقُّ وَ هُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ. وَ هَذَا السِّرُّ مِمَّا أَلْهِمَنِي اللَّهُ سُبْحَانَهُ بَلْ مِمَّا خَصَّصَنِي (۶) بِهِ الْحَمْدُ لِلَّهِ سُبْحَانَهُ وَ الْمِنَّةُ عَلَى ذَلِكَ وَ عَلَى جَمِيعِ النِّعَمِ

اگر سوال کنند کہ حق سبحانہ و تعالیٰ بعلوم قدیم خودی دانست کہ این نوع ترکیب مستلزم فساد و خبث است، پس چرا آنرا خلق ساخت؟

جوابش آن ست کہ این اعتراض بر جماعت وارد می شود کہ اصل بر حق سبحانہ واجب می دانند و

۱۔ ع، ج، م: اجتماع نیز

۲۔ ش، م: آن لازم

۳۔ این عبارت در نسخہ محذوف است: "الشُّرُورُ وَ النِّقَاصُ بَلْ هُوَ خَالِقُهَا وَ مُوجِدُهَا وَ خَلْقُ

الْقَبِيحِ لَيْسَ بِقَبِيحٍ۔ پس شرارت"

۴۔ م: برتر قضا

۵۔ م: واللہ محقق

۶۔ م: خصی

مایاں برحق سبحانہ بیچ چیز را واجب و لازم نمی دانیم، یَفْعَلُ اللّٰهُ مَا يَشَاءُ وَيَحْكُمُ مَا يُرِيدُ، لَا يُسْئَلُ عَمَّا يُفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ

و شک نیست که بعد از خلق آں مرکب ایں نوع خست و فساد را مستلزم باشد و آں لازم را نیز حق سبحانہ و تعالیٰ بارادت خود خلق کردند بطریق ایجاب و محکومیت کما ظَنُّ بَعْضٌ، وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ. فَلَا حُكْمَ لِلْعَبْدِ عَلَيْهِ حَتَّى يَكُونَ مَحْكُومًا وَالْعَبْدُ الْمَحْكُومُ حَاكِمًا پس مایہ فساد ہماں مخلوق است و بس۔ خالق آں تعالیٰ شانہ از شواہب ظلم و لوازم ایجاب و نقائص محکومیت مزرہ و ممر است، سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَىٰ عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا وَاللّٰهُ سُبْحَانَهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْحَالِ

۳۶۔ معرفت

باید دانست کہ در ہر مقامی از مقامات ولایت و شہادت و صدیقیت، علوم و معارف جداست کہ مناسب آں مقام است، در مرتبہ ولایت علوم سکر آمیز بسیار است، کہ سکر غالب است و صحو مغلوب، و در مرتبہ شہادت کہ ثانی درجہ است از درجات ولایت شکر مغلوبیت پیدا می کند، و صحو غالب می آید، اما زوال سکر بالکلیہ نیست، و درجہ صدیقیت کہ ثالث مرتبہ است از مراتب (۱) ولایت و منہجائے درجات ولایت است، و فوق آں درجہ ولایت نیست بلکہ مرتبہ نبوت است، علوم آں درجہ از سکر بہ تمام برآمدہ اند و مطابق علوم شرعیہ گشتہ۔ صدیق ہمیں علوم شرعیہ را بطریق الہام اخذ می کند چنانکہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام بطریق وحی اخذ می نماید، و صدیق و نبی را تفاوت در طریق اخذ است نہ در ماخذ، ہر دو از حق تعالیٰ اخذ می کنند اما صدیق بہ تبعیت نبی باین درجہ می رسد، نبی اصل است و صدیق فرع او، نیز علوم نبی قطعی است و علوم صدیق ظنی، و نیز علوم نبی بر غیر حجت است و علوم صدیق بر غیر حجت نیست:

در قافلہ کہ اوست دانم نرم

این بس کہ رسد ز دور بانگ جرم

صَلَوَاتُ اللّٰهِ تَعَالٰی وَ تَسْلِمَاتُهُ عَلٰی نَبِیِّنَا وَ عَلٰی جَمِیْعِ الْاَنْبِیَاءِ وَ الْمُرْسَلِیْنَ وَ عَلٰی مَلَائِکَتِہِ الْمُقَرَّبِیْنَ وَ عَلٰی اَہْلِ طَاعَتِہِ اَجْمَعِیْنَ

پس اگر دریں رسالہ بعضی از علوم و معارف بطریق تناف و تباہن با یک دیگر واقع شدہ باشد

حاصل باید کرد بتائین علوم را بر تاسین درجات ولایت کہ ہر درجہ را علوم جدا است کما حَقَّقْتُ، علوم تو حید مناسب بدرجہ ولایت دارد، و از علوم درجہ شہادت اگر خواہی معلوم کنی، پس معرفتی را کہ در کریمہ لیس گنشمہ شئی مذکور شدہ است، نیک دریاب، کہ علوم آں مقام از علوم مرتبہ شہادت اند، و چون در اں موطن خود را وصفات خود را میت می یابد (۱)، لا جرم آں مقام را ملقب بلقب شہادت کردہ اند، و علوم صدیقیت (۲) خود بعینہا علوم شرعیہ است چنانکہ بالا گذشت، و الْعُلُومُ الصَّحِيحَةُ الْمَعْتَبَرَةُ هِيَ الْعُلُومُ الْمُطَابَقَةُ بِالْعُلُومِ الشَّرْعِيَّةِ ثَبَتَا اللَّهُ سُبْحَانَهُ عَلَى الشَّرِيعَةِ الْغَرَاءِ بِحُرْمَةِ صَاحِبِهَا عَلَيْهِ وَعَلَى الْإِلَهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ.

۳۷- معرفت

آنچه بر ماست سلامتی قلب است از گرفتاری مادیون حق سبحانہ و این سلامتی بر تقدیر است کہ غیر اورا سبحانہ بر دل خطورے نہ اند۔ اگر فرضاً تا ہزار سال حیات وفا کند غیر بر دل نکند، بواسطہ نیانے کہ دل را از ماسوئی حاصل شدہ است:

کار این ست و غیر این ہمہ بیچ

۳۸- معرفت

بعضی از اکابر مشائخ قدس (۳) سرہ فرمودہ اند کہ اخِرُ مَا يَخْرُجُ مِنْ رُؤُسِ الصِّدِّيقِينَ حُبُّ النَّجَاهِ وَالرِّيَاسَةِ

بعضی از این جاہ و ریاست خلاف معنی متعارف خواستہ اند و گفتہ اند کہ خروج حبّ جاہ و ریاست در اول قدم مقام صدیقیت است۔ و آنچه نزد این حقیر تحقیق پیوستہ آنست کہ نوعی از حبّ جاہ و ریاست تعلق بنفس دارد، و شک نیست تا این ذمیمہ از نفس نہ بر آید مزگی نہ شود و تا مزگی نشود بمقام ولایت نرسد فضلاً عن مقام الصِّدِّيقِينَ، و مراد قائل این نوع جاہ و ریاست نیست، و نوع دیگر از جاہ و ریاست تعلق بلطفیہ قالب دارد، کہ جزو تارائی او ترفع و تعلی می طلبد و صدائے ”اَنَا خَيْرٌ مِنْهُ“ از نہاد آں می خیزد، این قسم جاہ بعد از حصول اطمینان نفس و وصولی بمرحبہ ولایت بلکہ حصولی مرتبہ صدیقیت متحقق است، و مراد قائل این قسم جاہ و ریاست بودہ باشد کہ خروج آں وابستہ

۱- م: نیابند

۲- م: صدیقیت بعینہا

۳- م: قدس اللہ تعالیٰ اسرارہم

نہایت مقام صدیقیت است وخصوصاً باولیائے محمدی المشرّب۔

و اسلام شیطانی (۱) کہ سرور انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام از ان خبر داد بقول (۲) خود
اَسْلَمَ شَيْطَانِيْ وَابْتَدَا بِاَيِّ مَقَامٍ عَالٍ اَسْتِ، كَمَا لَا يَخْفَى عَلٰى اَرْبَابِهِ، ذٰلِكَ فَضْلُ
اللّٰهِ يُؤْتِيْهِ مَنْ يَّشَاءُ وَ اللّٰهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيْمِ وَصَلَّى اللّٰهُ تَعَالٰى عَلٰى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ
وَآلِهِ وَ اَصْحَابِهِ اَجْمَعِيْنَ وَ بَارَكَ وَ سَلَّمَ

۳۹۔ معرفت

اعْلَمَنَّ الْعِنَايَةَ الْإِلَهِيَّةَ جَلَّ سُلْطَانُهُ جَذَبْتَنِيْ جَذَبَ الْمُرَادِيْنَ أَوَّلًا ثُمَّ
يَسَّرْتَنِيْ طَيِّ مَنَازِلِ السُّلُوكِ ثَانِيًا فَوَجَدْتُ اللّٰهَ (۳) عَيْنَ الْأَشْيَاءِ كَمَا قَالَ أَرْبَابُ
التَّوْحِيدِ الْوُجُودِيّ مِنْ مُتَاَخِرِي الصُّوفِيَّةِ ثُمَّ وَجَدْتُ اللّٰهَ سُبْحَانَهُ مَعَ الْأَشْيَاءِ مَعِيَّةً
ذَاتِيَّةً ثُمَّ رَأَيْتُ اللّٰهَ تَعَالٰى بَعْدَ الْأَشْيَاءِ ثُمَّ قَبْلَ الْأَشْيَاءِ ثُمَّ رَأَيْتُ اللّٰهَ سُبْحَانَهُ
وَمَا رَأَيْتُ شَيْئًا مِنَ الْأَشْيَاءِ وَهُوَ مَعْنَى التَّوْحِيدِ (۴) الشُّهُوْدِيّ وَهُوَ الْمُعَبَّرُ بِالْفَنَاءِ
وَهُوَ قَدَمٌ أَوَّلٌ يُوَضَّعُ فِيْ أَطْوَارِ الْوَلَايَةِ وَكَمَالٍ

أَسْبَقُ يَحْصُلُ فِي الْبِدَايَةِ وَهَذِهِ الرُّوْيَةُ فِيْ أَيْ مَرْتَبَةٍ كَانَتْ مِنَ الْمَرَاتِبِ
الْمَذْكُورَةِ تَحْصُلُ أَوَّلًا فِي الْأَفَاقِ وَثَانِيًا فِي الْأَنْفُسِ. ثُمَّ تَرَقَّيْتُ إِلَى الْبَقَاءِ الَّذِي
هُوَ قَدَمٌ ثَانٍ فِي الْوَلَايَةِ فَرَأَيْتُ الْأَشْيَاءَ ثَانِيًا وَوَجَدْتُ اللّٰهَ (۵) عَيْنَهَا بَلْ عَيْنَ نَفْسِيْ ثُمَّ
وَجَدْتُ اللّٰهَ تَعَالٰى فِي الْأَشْيَاءِ بَلْ نَفْسِيْ ثُمَّ مَعَ الْأَشْيَاءِ بَلْ مَعَ نَفْسِيْ ثُمَّ قَبْلَ الْأَشْيَاءِ
بَلْ قَبْلَ نَفْسِيْ ثُمَّ رَأَيْتُ اللّٰهَ بَعْدَ الْأَشْيَاءِ بَلْ بَعْدَ نَفْسِيْ ثُمَّ رَأَيْتُ الْأَشْيَاءَ وَمَا رَأَيْتُ
اللّٰهَ تَعَالٰى أَصْلًا وَهِيَ النِّهَايَةُ الَّتِي هِيَ الرُّجُوعُ إِلَى الْبِدَايَةِ وَالْعَوْدُ إِلَى مَرْتَبَةِ الْعَوَامِ
وَهَذَا الْمَقَامُ هُوَ أَمَرُ مَقَامَاتِ دَعْوَةِ الْخَلْقِ إِلَى الْحَقِّ سُبْحَانَهُ وَ اكْمَلُ مَنَازِلِ التَّكْمِيلِ
وَالْإِرْشَادِ الْآتِمِّيَّةِ الْمُنَاسِبَةِ إِلَى الْخَلْقِ الْمُقْتَضِيَّةِ لِكَمَالِ الْإِفَادَةِ وَالْإِسْتِفَادَةِ ذٰلِكَ

۱۔ ع، ج: شیطان

۲۔ م: خبر داد کہ اسلم

۳۔ ش، ع: اللہ سبحانہ اولاً

۴۔ م: بالتوحید

۵۔ ع، ج: اللہ سبحانہ و تعالیٰ

فَضَّلَ اللَّهُ يُوتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ. وَكُلٌّ مِنَ الْأَحْوَالِ الْمَذْكُورَةِ وَالْكَمَالَاتِ الْمَسْطُورَةِ حَصَلَ لِي بَلْ لِكُلِّ مَنْ وَصَلَ بِطَفِيلِ أَفْضَلِ الْأَنْبِيَاءِ وَأَكْمَلَ الْبَشَرِ عَلَيْهِ وَعَلَيْهِمْ مِنَ الصَّلَوَاتِ أَفْضَلُهَا وَمِنَ التَّسْلِمَاتِ أَكْمَلُهَا اللَّهُمَّ ثَبِّتْنَا عَلَى مَتَابِعِهِ وَاحْشُرْنَا فِي زُمْرَتِهِ (۱) عَلَيْهَا الصَّلُوةُ وَالسَّلَامُ وَعَلَى إِلِهِ الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ وَيَرْحَمُ اللَّهُ عَبْدًا قَالَ آمِنًا وَالسَّلَامُ عَلَى مَنْ اتَّبَعَ الْهُدَى

۴۰۔ معرفت

سلسلہ عالیہ نقشبندیہ از سائر سلاسل بوجہ فضیلت جداست، و مزینتِ این طریق بر سائر طرق بمراتب ہویدا است۔

این سلسلہ منتهی بحضرت صدیق است رضی اللہ تعالیٰ عنہ کہ افضل بنی آدم است بعد انبیاء بخلاف سلاسل دیگر، و دریں طریق اندراج نہایت است در بدایت بخلاف سائر طرق، و شہودے کہ معتبر است نزد این بزرگان شہود دانی است و تعبیر از اں بیادداشت کردہ اند و شہودے کہ دوام نہ پذیرد و زوایا اں از حیز اعتبار ساقط است بخلاف سائر سلاسل و طے منازلِ این طریق بے متابعتِ تامہ صاحب شریعت (۲) علیہ و علی آلہ الصلوٰۃ والسلام میسر نیست بخلاف طرق و سلاسل دیگر کہ بمتابعت فی الجملہ بامداد ریاضات و مجاہدات بانقطاع می رسند۔

این دعویٰ برہان می طلبد برہان آنست کہ این بزرگواراں بمد جذبہ راہِ راطے می کنند و در طرق (۳) دیگر ریاضات شاقہ و مجاہدات شدیدہ قطع منازل می نمایند، و جذبہ معنی محبوبیت می طلبد تا محبوب نباشد جذب نمی کنند و معنی محبوبیت وابستہ بمتابعت محبوب رب العالمین است علیہ و علی آلہ الصلوٰۃ والسلام وَالتَّحِيَّةُ كَرِيمُهُ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ شَاهِدِ اَيْنَ مَعْنَى است۔ پس ہر چند متابعت تام (۴) تر جذبہ بیشتر، و ہر چند جذبہ بیشتر قطع منازل آسان تر و زودتر۔ پس متابعت تام شرط راہِ این بزرگواراں آمد، لہذا انہما امكن عمل بعزیمت اختیار نمودہ اند حتی کہ از ذکر جہر کہ عمدہ این راہ است منع کردہ اند و از سماع و رقص کہ زبدۂ ارباب احوال است اجتناب

۱۔ م: زمرۃ متابعیہ

۲۔ ش، ع، ج: شریعت را

۳۔ ش، ع: طریق

۴۔ ش، ع، م: تمام

فرمودند: او نیز ظاہر است کہ کمالے کہ بر متابعت مترتب شود فوق جمیع کمالات خواهد بود، لاجرم اس عزیز اس فرمودہ اند کہ نسبت مافوق ہمہ نسبتها است، ذلک فضلُ اللہِ یؤتیہ من یشاءُ واللہُ ذو الفضلِ العظیمِ۔ پس طالبان حق را اختیار ایں طریق اولیٰ و انسب باشد کہ راہ بغایت نزدیک تر است و مطلوب در نہایت رفعت، واللہ سبحانہ الموفقُ

۴۱- معرفت

محمّد رسول اللہ سید ولد ادم و اکثر الناس تبعاً یوم القیامۃ و اکرم الاولین و الاخرین علی اللہ۔ اول من ینشق عنہ القبر۔ اول شافع و اول مشفع و اول من یقرع باب الجنۃ فیفتح لہ و حامل لواء الحمد یوم القیمۃ تحتہ ادم و من دونہ و هو الذی قال علیہ الصلوٰۃ و السلام نحن الآخرون السابقون یوم القیمۃ و انّی قائل قولاً غیر فخر انا حبیب اللہ و انا قائد المرسلین و لا فخر و انا خاتم النبیین و لا فخر و انا محمّد بن عبد اللہ بن عبد المطلب۔ ان اللہ خلق الخلق فجعلنی فی خیرہم ثم جعلہم فرقتین فجعلنی فی خیرہم فرقة ثم جعلہم قبائل فجعلنی فی خیرہم قبيلة ثم جعلہم بیوتا فجعلنی فی خیرہم بیتا فانا خیرہم بیتا و خیرہم نفساً۔ و انا اول الناس خروجا اذا بعثوا و انا قائدہم اذا و قدوا و انا خطیبہم اذا انصتوا و انا مشفعہم اذا حبسوا و انا مبشرہم اذا یسوا۔ الکرامة و المفاتیح یومئذ یدئ ولواء الحمد یومئذ یدئ و انا اکرم ولد ادم علی ربّی یطوف علی ألف خادم کأنہم بیض مکنون و اذا کان یوم القیامۃ کنت امام النبیین و خطیبہم و صاحب شفاعتہم غیر فخر۔ لولاء (۱) لما خلق اللہ سبحانہ الخلق و لما اظهر الربوبیۃ و کان نبیاً و ادم بین الماء و الطین:

نماد بعضیاں کے در گرو
کہ دارد چنین سید پیش رو

پس مکران صاحب ایں شریعت غز ادخالقان بائی ایں ملت زہرا بے سعادت ترین خلایق باشند، (۲) الاغراب اشد کفرا و نفاقاً نشان حال ایشان است، و عجب است از بعضے

درویشان خام نام تمام کہ کشف خیالی خود را اعتبار نموده بانکار و مخالفتِ این شریعتِ باہرہ اقدام می نمایند و حال آنکہ موسیٰ علی نبینا وعلیہ الصلوٰۃ والسلام، باین کلیسی و قرب اگر زندہ می بود غیر از متابعتِ این شریعت امر دیگری نمی کرد (۱) این فقیران بے سرو برگ را چہ رسد کہ مخالفتِ آن نمایند غیر از آن کہ خود را خراب سازند و بدایع الحاد و زندقہ متہم گردند۔ و عجیب تر آن ست (۲) کہ مردم اہل و صاحب تمیز متابعتِ این (۳) جماعت می نمایند و جانب شریعت را اصلاً ملاحظہ نمی کنند، و با وجود نقصان ظاہر ایشان را کامل و مکمل می دانند، یا اصلاً در نظر ایشان آن سخناں مخالف (۴) شریعت نمی نمایند۔ افسس زین لہ سوء عملہ فراہ حسناً یا مخالف می دانند و خیال می کنند کہ حقیقت مخالف شریعت است، و ایں عین (۵) الحاد است و زندقہ، کل حقیقۃ رذقہ الشریعۃ فہی زندقۃ ایں فقیر بعضی از معتقدات کشفیہ آن جماعت را مذکور می سازد۔ انصاف باید کرد کہ مخالف شریعت اند برنجے کہ قابل تاویل صحیح نیستند یا مخالف نیستند، (۶) شیخ رئیس آن جماعت در کتاب خود می نویسد کہ ”روح انسانی مخصوص عین ذات است تعالیٰ و تقدس“ و ایں دو آیت کریمہ را بر آن استدلال می آرد:

وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًا صَفًا. یوم یقوم الروح و الملك صفا

در یک آیت رب فرمود در آیت (۷) دیگر روح، پس رب و روح یکے باشند، و ایں اتحاد نہ از قبیل توحید و جودی است کہ آن مخصوص بروح نیست، بکہ تمام عالم دریں تساوی الاقدام اند، و در جائے دیگر (۸) در ہماں کتاب می گوید کہ: قوے از ابدال کہ در غار می باشند و آن ہفتاد تن اند تا قیام قیامت خواہند بود۔ و ایشان را موت نمی باشد و جود طبعی دارند۔

و ایں سخن مخالف نص است کل نفس ذائقۃ الموت در جائے دیگر در احوال آخرت می

۱- م: نمود

۲- ش، م: آنکہ

۳- م: متابعت ایشان

۴- ع، ج: مخالفت

۵- م: ایں الحاد

۶- ش، ع، ج: یا مخالف

۷- ع: و در آیہ دوم روح

۸- م: و دیگر روح

نویسد کہ: از مبدء تا معاد (۱) دو عالم است، دنیا و آخرت و ہر یکے ازیں دو عالم بہ شش مرتبہ ترتیب یافتہ در دنیا بر وجہ نزول، و در آخرت بر وجہ ترقی، و ترتیب ترقی را بیان می کند، کہ زمین پارہ پارہ شدہ، در آب منتشر الاجزاء (۲) گردد، پس ہمہ خلّاق در آب غرق باشند۔ و صاحب شرع می فرماید کہ در روز قیامت ہمہ خلّاق غرق غرق باشند، عرق عبارت از اں طوفان است ایں زمان محل ترقی شدہ باشد کہ ہمہ بجانب احدیت کہ مبدء مراتب حیات دنیوی است و سراپردہ عزت الہی است جل سلطانہ متوجہ باشند، اما ہر کس بمقدار شناخت و دریافت در ہر مرتبہ از مراتب خواہد (۳) بود، و ہمہ خلق سہ فرقہ خواہند بود، سابقان، و اصحاب یمنین، و اصحاب شمال“

بعد از اں می گوید کہ: آب نیز از ہوائے کہ بحر ارات آتش تنفیدہ باشد خشک گردد و تمام ہوا شود، و ہول قیامت عبارت از اں مرتبہ است کہ اکثر خلّاق لب تشنہ و محطش باشند، بعد از اں ہوا نیز از حرارت (۴) کرۂ ناری آتش گردد، و ہمہ را گذر بر آں آتش باشد، دوزخ عبارت ازیں عالم عنصری است کہ ہمہ آتش شدہ باشد و تحت فلک قمر است، در ہر مرتبہ از مراتب دوزخ جماعتی بمقدار عمل و حجاب خود گرفتار عذاب و عقاب خواہند بود، و باقی قوم کہ آنجا برگزیدہ در عالم (۵) نور خواہند بود، و بہشت عبارت ازیں عالم نور است کہ ہر طبقہ از طبقات افلاک مرتبہ ایست از مراتب بہشت، و از فلک قمر تا تحت عرش ہشت فلک است، ہشت بہشت باشند، توہ دریں مرتبہ ساکن باشند و ہمیں راحت را مضی، و ایں بمقدار عمل ایشان باشد، و جماعتی دیگر از انبیاء عظام و اولیاء کرام علیہم الصلوٰۃ و السلام از اں مرتبہ بگذرند متوجہ لقاء و منظر وصال باشند نہ ایشان را از حرارت نار اثرے و نہ از راحت نور تاثیرے مستغرق دیدار حق باشند، مقام محمود جائے ایشان باشد، قاب قوسین او ادنیٰ بدان (۶) مرتبہ اشارت است، و ایں فوق عرش است در شان ایشان حدیث واقع است: اِنَّ لِلّٰہِ تَعَالٰی جَنَّةَ لَیْسَ فِیْہَا حُورٌ وَلَا قُصُورٌ وَ فِیْہَا یَتَجَلَّی رَبُّنَا صَاحِبُکَا“

۱- ش، ع، م: مبدء و معاد

۲- در نسخہ ش ایں عبارت بر حاشیہ مندرج است ”یوم تبدل الارض دلالت می کند، ایں زمین بر زمین دیگر تبدل خواہد یافتہ۔“

۳- ع، ج، م: خواہند

۴- ش، ع: از تاب حرارت

۵- ش، ع، ج: گذرند عالم

۶- ع، ج: بدان اشارت

پوشیدہ نمائد ہر کسے کہ ادنیٰ تمیز داشتہ باشد کہ این سخاں مخالف شریعت اندیانه (۱) دوزخ را عبارت از کرۂ ناری ساخت، بعد از اں کہ ارض و ماء و ہوا دروے گم کردن، بہشت را عبارت از عالم نور گردانیدہ، کہ از فلک قمر تا تحت عرش است، و انبیاء و اولیاء را فوق العرش جائے ثابت کردہ نہ در بہشت، (۲) این سخاں غیر از مخالفت صریح نیستند۔ معتقد اہل سنت و الجماعت آنست کہ دوزخ الحال موجود است، و بہشت نیز، و انبیاء و اولیاء و سایر مومنان در بہشت خواہند بود عَلیٰ تِساوُت در جاتِہُمْ و مَراتِہُمْ، نہ آنکہ از بہشت بفق العرش خواہند رفت۔ و آنجا اقامت خواہند کرد۔ این از خیالات بے کنایت (۳) است۔ و دریں سخاں انکار وجودِ رویت است در بہشت، چہ گفتہ است کہ فوق العرش رفتہ لقاء (۴) خواہد بود و فوق العرش را حبس دیدار ساخت کہ حور و قصور ندارد، پس کافہ مومنین از لقاء بے نصیب باشند (۵) اَعَاذَنَا اللہُ مِنْ سُبْحَانَهُ عَنْ امثالِ ہذہ التَّخِیْلَاتِ الْفَاسِدَہ۔ مقام محمود کہ خاصہ محمد رسول اللہ است صلی اللہ علیہ وسلم و ہمچنین مقام اِذْ اُنْزِلَ نَصِیْبُ جَمِیعِ انبیاء و اولیاء گردانید، و لَیْسَ ہذہ (۶) اِلَّا فِرِیۃٌ بِلَا مِرِیۃ

و ازیں سخاں مذکورہ او مفہوم می شود کہ عذاب کفار را ہم ابدی نمی داند، و ہم چنین تنعمات بہشتی را و این خود کفر صریح است، و آنچه دلالت بریں معنی می کند عبارت اوست در ماسبق در عذاب و ثواب کہ بمقدارِ عمل است۔

و در سیاق نیز باین تصریح است فافہم۔ صاحب فصوص کہ در عذاب مغلدخن کرده است مطعون خلّاق است کیف کہ انکار ثواب مغلد کنند۔ و در آخر این مقولہ می نویسد کہ: بعدہ چون آفتاب ذات از ہوائے ہویت از در سچہ احدیت برایشان بتابد خلّقی اولین و آخرین ہر کہ دریں مراتب نار مجوب باشد ہر کہ در مقام نور مستور و آل جماعت کہ مقام محمود نشین گاہ ایشان باشد ہمدرد پر تو آں جمال گم کردند و در دریائے لا ہوت نایاب شوند، نہ از بہشت اثرے ماند و نہ از دوزخ شررے این جانہ

۱- م: شریعت اند

۲- ع، ج: کردند در بہشت۔ و در نسخہ ”م“ کردہ

۳- ج، م: نہ بکنایت

۴- ع: بیگانہ

۵- ش: و منتظر لقاء باشد

۶- م: لیس الا

سوتنن باشند نہ ساختن، نہ حیرانی نہ انتظار، نہ حیات نہ موت، کہ ہمہ ذات گردند (۱) و بچنن کہ در ازل بود بچنن ابدی باشد، بعدہ ہماں دو عالم کہ عالم نور است و طبقات بہشت دروست (۲) و دیگر عالم نار کہ درکات دوزخ در دست تجلی جمال و جلال بظہور آیند، کہ در ابتدائے عالم تجلی این دو صفت بظہور آمدہ بود، اما آنجا بالا مکان بود و این جا بالوجوب است۔ اہل بہشت در مرتبہ خود ساکن و مخلد، و اہل دوزخ در مادائے خود محجوب و مخد۔ بعد ازین دو تجلی تجلی دیگر ملحوظ نیست، و ذات بچنن تعین منسوب نیست۔“۔ اتجلی۔ (۳)

ایں سخاں صریح اند بزوال بہشت و دوزخ بعد از دخول آنہا در آخرت تامل باید کرد کہ ایں سخن بکفر می کشد یا نہ؟ ظہورے کہ بعد از زوال اینہا حاصل میشود، آل ظہور را بالوجوب می گوید (۴) و ظہور دنیا را بالا مکان، باید اندیشید کہ اہل بہشت و دوزخ را واجب گفتن کفر است یا نیست؟ و ایضاً ازین عبارت مفہوم می شود کہ انبیاء و اولیاء ہمیشہ زائل و مضحل در ذت خواہند بود در عدم، ایساں را ہرگز وجود نخواہد بود۔ ایں سخن (۵) نیز کفر است صریح۔

انبیاء و اولیاء علیہم الصلوٰات و التسلیمات ہمیشہ در بہشت خواہند بود بلا عدم و زوال، و از عبارت او مفہوم می شود کہ انبیاء (۶) ز سابقاں اند و سابقاں فوق العرش خواہند بود کہ در آنجا نہ خور است نہ قصور نہ تنعم است نہ راحت، ایں سخن (۷) نیز مخالف نص قطعی است، حق سبحانہ در باب سابقاں اثبات تنعمات می فرماید و حور عین نیز اثبات می کند، فَمَا هُوَ إِلَّا مُخَالَفُ النَّصِّ۔ و ایں مرد تنعماتے کہ در قرآن مجید در باب سابقاں واقع شدہ اند ہمہ را در مادہ (۸) اہل بیمن فردو آورده است نہ چنین است کہ یہ علی سِرِّ مَوْضُوعَةٍ مُتَكَيِّفِيْنَ الخ در باب سابقاں است۔ و ایں مرد در باب اہل بیمن فردو آورده است و سابقاں را از تنعمات محروم ساختہ، لِبَغَايَةِ جَهْلِهِ بِالْقُرْآنِ

۱۔ ع، ج: گرد

۲۔ ش، ع، ج، م: در اوست

۳۔ م: نے انتہا

۴۔ ع، ج، م: می گویند

۵۔ م: ایں نیز

۶۔ م: ش: انبیاء و اولیاء

۷۔ ع، ج، م: سخن مخالف

۸۔ ج: ماوائے

السمیع۔ ودر آخر آں کتاب مستزادی آورد و تقلید شیخ عطار و مولوی در توحید و جود می نماید، و در آں مستزادی نویسد کہ ہم خود شیطان شد۔

نَعُوذُ بِاللّٰهِ سُبْحَانَهُ عَنْ قُبْحِ هَذِهِ الْكَلِمَةِ

حق سبحانہ و تعالیٰ را بایں اطلاق یاد کردن از افح قباَح است و از اشید کفر۔ ارباب توحید ہر چند ہمہ اوست می گویند اما اطلاق ایں قسم قبیح را جائز نمی دارند، حق سبحانہ (۱) کہ در شرع خالق کُلّی شیء می گویند اما خالق المَجَسّ و القادور جائزند آشتہ اند امثال ایں سخنان را اگر کسی در عبارت او تفحص نماید بسیار پیدا شود، اما قلیل بر کثیر دلالت است:

سالے کہ نکوست از بہارش پیدا است

سخن چند از سخنان فاسدہ (۲) او در ایں رسالہ آورد تا مردم بر شاعت کار او مطلع شوند و بتقلید در زمرہ اہل الحاد نہ در آیند، و اگر با وجود آں تقلید آں جماعت را پیش گیرند، حجت بر ایں ہاتمام شدہ باشد

الحمد لله (۳) اَوَّلًا وَآخِرًا وَالصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ عَلٰی رَسُوْلِهِ مُحَمَّدٍ وَّآلِهِ دَائِمًا
وَسَرْمَدًا وَّالسَّلَامُ عَلٰی مَنْ اَتٰبَعَ الْهُدٰی

تمت



۱- حق سبحانہ و تعالیٰ

۲- م: سخنان او

۳- م: الحمد لله سبحانہ



www.maktabah.org

ترجمہ

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وسلامٌ علىٰ عباده الذين اصطفى سَيِّمًا عَلَىٰ نَبِيِّهِ الْمُجْتَبَىٰ
ورسوله الْمُصْطَفَىٰ مُحَمَّدًا نَالِمَبْعُوثٍ إِلَىٰ كَافَّةِ الْوَرَىٰ وَعَلَىٰ آلِهِ وَأَصْحَابِهِ الْبَرَّةِ
التَّقَىٰ وَالصَّلَوةِ وَالتَّحِيَّةِ عَلَيْهِ وَعَلَيْهِمْ فِي الْآخِرَةِ وَالْأُولَىٰ. اما بعد: فهذه علومٌ
إِلَهَامِيَّةٌ وَمَعَارِفٌ لَدُنِّيَّةٌ سَوَّدَهَا الْفَقِيرُ الرَّاجِي إِلَىٰ رَحْمَةِ اللَّهِ الْغَنِيِّ الْوَلِيِّ أَحْمَدُ بْنُ
عَبْدِ الْوَاحِدِ الْفَارُوقِي النَّقْشَبَنْدِي رَحِمَهُ اللَّهُ وَرَضِيَ عَنْهُ وَأَوْصَلَهُ إِلَىٰ غَايَةِ مَا يَتَمَنَّا
سب تعریف اللہ تعالیٰ کے لئے ہے اور اللہ تعالیٰ کے برگزیدہ بندوں پر سلام ہو، خصوصاً اللہ
تعالیٰ کے برگزیدہ نبی رسول احمد مجتبیٰ محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم پر صلوٰۃ و سلام ہو، جن کو اللہ تعالیٰ نے
تمام مخلوقات کی طرف رسول بنا کر بھیجا، اور آپ کی آل اور تمام اصحاب پر جو کہ نیک اور پرہیزگار
ہیں۔ دنیا اور آخرت میں صلوٰۃ و سلام اور تحیہ ہو۔ حمد و صلوٰۃ کے بعد واضح ہو کہ یہ وہ الہامی علوم اور
علم لدنی کی معرفتیں ہیں جن کو خدائے بے نیاز و کار ساز کی رحمت کے امیدوار اس محتاج بندے

احمد بن عبد الاحد فاروقی نقشبندیؒ نے تحریر کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ اپنی رحمت و رضا کے ساتھ اس کو سرفراز فرمائے اور اس کی آرزوؤں کو پورا فرمائے۔

۱۔ معرفت

لفظ (جلالہ) اللہ میں حروف تعریف کے اجتماع کی حکمت

اللہ کا مبارک لفظ الف اور لام سے، جو منجملہ آلات (حروف) تعریف کے ہے اور لفظ ”ہ“ سے کہ وہ بھی منجملہ معارف ہی کے ہے، مرکب ہے۔ اور یہ مجموعہ (یعنی الف و لام اور ہل کر) ذات واجب الوجود عز سلطانہ کا عَلَم (یعنی ذاتی نام) ہے۔ لہذا اس اسم مبارک میں تین قسم کے معرفہ بنادینے والے اسباب جمع ہو گئے ہیں، باوجودے کہ ان میں سے ہر سبب اسما کو معرفہ بنانے کے لئے کافی ہوتا ہے۔ لیکن یہاں ان تین اسباب کے جمع ہو جانے میں، اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اس اسم اعظم کا مُسَمًی (جس کا یہ نام ہے) جل شانہ اپنی کمال بزرگی، درجے کی بلندی، اور مرتبے کی بڑائی کی وجہ سے کسی طریقے پر بھی معرفہ (جانا پہچانا) نہیں ہو سکتا۔ اور کسی طرح پر بھی معلوم نہیں ہو سکتا۔ کیوں کہ اگر اسے معرفہ بنایا جاسکتا تو ایک آلہ تعریف، (معرفہ بنانے کا ذریعہ) ہی اس کے لئے کافی ہو جاتا۔ کیوں کہ مُسَبَّب کو موجود کرنے میں کثرت اسباب کا کوئی دخل نہیں ہوا کرتا۔ بلاشبہ وہ تو کسی ایک سبب کے پائے جانے ہی سے موجود ہو جاتا ہے۔ پس جب مُسَبَّب ان اسباب میں سے کسی ایک سبب کے پائے جانے سے موجود نہیں ہو سکا تو اس سے یہی سمجھا جائے گا کہ ان دونوں (اسم اور مُسَمًی) کے درمیان میں سمیت کا تعلق ہی نہیں ہے، اس لئے جب اللہ تعالیٰ کے حق میں اسباب تعریف کا سبب ہونا ہی باقی نہ رہا تو اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی شان میں معروف اور معلوم ہونے کا تصور بھی ختم ہو گیا۔ چنانچہ اس بارگاہِ قدس تک کسی عالم کا علم نہیں پہنچ سکتا۔ اور اسے معرفہ بنانے میں کسی معرفہ ساز کی معرفہ سازی مفید نہیں ہو سکتی۔ لہذا حق تعالیٰ کی ذات اس سے کہیں بزرگ تر ہے کہ اس کا ادراک کیا جائے اور اس سے کہیں عظیم تر ہے کہ اسے پہچانا جاسکے اور اس سے کہیں بلند تر ہے کہ اسے جانا جاسکے۔

اس وضاحت سے سمجھ میں آ گیا ہوگا کہ یہ اسم مبارک (اللہ) جل شانہ دوسرے اسما سے الگ ہی ہے اور باقی تمام اسماء کے لئے جو احکام ہوتے ہیں یہ ان احکام میں شریک نہیں ہے۔ پس لامحالہ اسی امتیاز اور یکثباتی کی وجہ سے یہ اسم حق تعالیٰ و تقدس کی بارگاہِ قدس کے لائق ہے۔

یہاں یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ جب یہ اسم مبارک اپنے مستحق پر دلالت ہی نہیں کرتا تو یہ نام رکھنے کا فائدہ ہی کیا ہوا؟

اس کے جواب میں ہم کہیں گے کہ نام کے لئے اس لفظ کو مقرر کرنے کا فائدہ یہ ہے کہ جس ذات کا اس کے ساتھ نام رکھا گیا ہے، یہ اسم اسے اپنے ماسوا سے ممتاز اور الگ کر دیتا ہے۔ تاہم ایسا نہیں ہے کہ اس کے ذریعے سے اس ذات کا علم ہو سکے جس کا وہ نام ہے۔ لہذا اس مبارک اسم اور دوسرے اسماء کے درمیان ایک دوسرا فرق یہ بھی ہے کہ وہ اسماء اپنے مُسمیات پر دلالت کرتے ہیں اور وہ مسمیات (ان ناموں کے ذریعے سے) معلوم ہو جاتے ہیں۔ اور یہ عَلَم (شخصی نام) انہیں اپنے ماسوا سے ممتاز کر دیتا ہے۔ اور اس اسم مقدس میں مستحق کا علم تو نہیں پایا جاتا، لیکن وہ اپنے مستحق کو تمام ماسوا سے ممتاز اور الگ کر دیتا ہے۔ یعنی علم مستحق تو ناپید ہے مگر امتیاز از جمیع ماسوا موجود ہے۔

۲۔ معرفت

معرفہ پر حروفِ تعریف لگانے کی وجہ

الف ولام کے داخل ہونے سے اسم مکرر اسم معرفہ بن جاتا ہے، کیوں کہ اس آلہ تعریف (یعنی حرف تعریف) سے وہ معرفہ ہو جاتا ہے۔ اور اس اسم مقدس میں الف ولام خود معرفہ پر آیا ہے، اور وہ معرفہ ”ہ“ یعنی ضمیر غائب ہے۔ جیسا کہ بعض محققین نے بیان کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا نام صرف ”ہ“ ہے جو غیبِ بَیِّن پر دلالت کرتا ہے اور الف ولام تعریف کے لئے آیا ہے۔

گویا اس حرف تعریف کو لانے سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ مشاۓ الیہ کے تعین میں صرف ضمیر کے ذریعے سے معرفہ ہونا ہے کافی نہیں ہے بلکہ ایک دوسرا آلہ تعریف (حرف تعریف) بھی درکار ہے۔ جو الف اور لام ہے۔ اور لام پر تشدید تعریف میں مبالغے کے لئے لائی گئی ہے۔ اور جب یہ حرف تعریف باوجود اس مبالغے کے بھی کافی نہ ہو اور جس کو معرفہ بنانا تھا اس کا تعین حاصل نہ ہو سکا تو لامحالہ اس پورے مجموعے کو تعریف عَلَمیٰ میں لے گئے (یعنی اس تمام مجموعے کو ذاتِ حق کا نام اور عَلَم قرار دیا) کہ شاید وہاں جا کر وہ تعین پیدا کر سکے۔ مگر یہاں بھی کوئی ایسا تعین جو ذاتِ حق کے معلوم ہونے کا باعث بن سکے، حاصل نہ ہو سکا۔ زیادہ سے زیادہ بس یہ ہو سکا کہ ماسوا سے ایک طرح کا امتیاز حاصل ہو گیا۔ پس پاک ہے وہ ذات جس نے مخلوق کے لئے سوائے معرفت سے عاجز ہونے کے اپنی طرف کوئی راہ نہیں بنائی۔

۳۔ معرفت

عَلَمُ کے دو حروف تعریف سے مرکب ہونے کی وجہ

اس مقدس عَلَم (ذاتی نام) کا دو قسم کے حروف تعریف سے مرکب ہونا اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ کمال عظمت والا اور عقول و افہام کے ادراک سے بالاتر ہونے کی وجہ سے مُسَمَّی (جس کا وہ نام ہے) کے تعین میں صرف عَلَمیت (ذاتی نام ہونا) ہی کافی نہیں ہے۔ لہذا تعریف مذکور کے لئے متعدد اسباب کی ضرورت ہوئی۔ اس کے باوجود پھر بھی وہ بالکل معلوم نہ ہو سکا اور قطعاً نہ پہچانا جا سکا۔

۴۔ معرفت

حروف تعریف کی کثرت کی وجہ اگرچہ معرفہ کے وجود میں آلات تعریف (حروف تعریف) کی کثرت کو کوئی دخل نہیں ہے جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے اور صرف ایک آلہ تعریف (حرف تعریف) بھی کافی ہوتا ہے۔ لیکن آلات تعریف کو کثرت کے ساتھ لانے میں اس طرف اشارہ ہے کہ اس کا مسئی مبہم و نامعلوم ہے اور وہ سبحانہ و تعالیٰ ادراک سے بہت بعید و بالاتر ہے۔

۵۔ معرفت

ممکنات کا وجود اور ان کے حقائق

حق سبحانہ و تعالیٰ نے اپنی ذاتی شیون (شان کی جمع) کو جو کہ اس کی ذات کا عین ہیں، خارج کے اندر واحدیت کے مرتبہ میں الگ الگ جان لیا۔ اور چون کہ عَلَم (یعنی جاننا) اس بات کا مقتضی ہے کہ وہ (معلومات) ایک دوسرے سے ممتاز ہوں۔ لہذا ان شیونات نے عَلَم کے خانہ میں تمیز (ممتاز ہونا) پیدا کیا۔ (یعنی ہر شان ایک دوسرے سے ممتاز ہو گئی) اور ہر ایک شان خاص امتیاز اور علیحدہ تشخص کی مقتضی ہو گئی۔ اور خانہ عالم کے اندر ان تمیز یافتہ شیونات نے ممکنات کا نام پایا، کیوں کہ ممکن اس کو کہتے ہیں جس میں وجود اور عدم دونوں برابر ہوں۔ اور ان شیونات کا بھی یہی حال ہے کیوں کہ یہ سب بھی، وجود اور عدم کے درمیان برزخ ہیں، اپنی ذات کی طرف نسبت رکھتے ہوئے ان کا رخ وجود کی طرف ہوتا ہے، کیوں کہ شیون خارج میں ذات کا عین ہیں

اور تمیز اور شخص کی طرف نسبت رکھتے ہوئے ان کا رخ عدم کی طرف ہے، کیوں کہ وجود کی تمیز عدم سے ہوتی ہے۔

وَبَصِیْطِهَا تَبَيَّنَ الْأَشْيَاءُ (۱)

کہ ہر شے ہے تمیز اپنی ضد سے

اور یہ علمی صورتیں خارج میں قطعاً کوئی وجود نہیں رکھتیں اور علم کے خانے سے باہر ہی نہیں آئیں، بلکہ حق سبحانہ و تعالیٰ ان کے آثار و احکام کے ساتھ خارج میں پہچانا جاتا ہے۔ لہذا یہ صورتیں محض علم میں موجود ہوتی ہیں البتہ ان کے احکام و آثار خارج میں پائے جاتے ہیں۔ لیکن یہ آثار و احکام خارج میں حق تعالیٰ کی ذات کا عین ہیں۔ کیوں کہ خارج میں احدیت مجردہ کے سوا اور کوئی چیز نہیں ہے لہذا عین ذات کے اعتبار سے مطلق ظہور محض وجود کے لئے ہے اور حکمی طور پر یعنی احکام کی ترتیب کے لحاظ سے مطلق ظہور اشیا کے لئے ہے۔

اور وہ جو نظر آتا ہے کہ یہ صورتیں خارج میں بھی (موجود) ہیں تو یہ محض ایک توہم ہے اور غلط قسم کا تصور ہے، جیسا کہ ارباب کشف و عرفان کا ذوق شہادت (گواہی) دیتا ہے۔ اور اس توہم کا باعث یہ ہے کہ حق سبحانہ و تعالیٰ نے اپنی قدرت کاملہ سے ان علمی صورتوں کو ظاہر وجود کے ساتھ ایسی نسبت عطا فرمادی ہے جس کی کیفیت نامعلوم ہے۔ اور خلق (پیدا کرنے) سے مراد، اس نسبت کو وجود بخشنا ہے۔ اور یہ نسبت خارج میں ان کے نظر آنے کا باعث بن گئی ہے، جیسا کہ ایک شخص کی صورت کو اس آئینے کے ساتھ جو اس کے سامنے ہوا ایک نسبت پیدا ہو جاتی ہے جو کہ اس آئینے میں اس شخص کی صورت نظر آنے کا سبب بن جاتی ہے۔ حال آں کہ آئینہ (میں تو کسی کی صورت بھی نہیں ہوتی وہ) تو اسی طرح اپنی بے رنگی اور صفائی پر قائم ہے (جیسی کہ اس میں پہلے تھی) پس حق تعالیٰ سبحانہ اب بھی اسی طرح موجود ہے جیسا کہ ازل میں موجود تھا۔ اور اس کے ساتھ کوئی چیز بھی نہیں ہے۔

۶ معرفت

سالک کی سیر کے انواع و مراتب

شیون (شان کی جمع) نے علم کے خانے میں ایک دوسرے سے باہم ممتاز ہونے کے علاوہ

۱۔ یعنی چیزیں اپنی اضداد ہی سے پہچانی جاتی ہیں۔

کوئی دوسرا رنگ قبول نہیں کیا۔ اور خارج میں جو کچھ ان کے باہمی امتیاز کے علاوہ نظر آتا ہے وہ ان کے خارجی لوازم اور احکام میں سے ہے۔ یہی وجہ ہے کہ سالک جب اپنے عین ثابت تک رسائی حاصل کر لیتا ہے اور وہ عین ثابت اس پر منکشف ہو جاتا ہے تو وہ اس میں خارجی شکلوں کی نوعیت کی کوئی چیز نہیں پاتا۔ اور متمیز شے کے علاوہ کوئی دوسری شے اس پر ظاہر نہیں ہوتی۔ اگر اس باہمی امتیاز کے علاوہ اس میں کوئی دوسرا رنگ بھی موجود ہوتا تو وہ ظاہر ہو جاتا اور اس کا جو انبساط (پھیلاؤ) نظر آتا ہے تو وہ اس وجہ سے ہے کہ وہ متعدد شیوات پر مشتمل ہے اور اس کا گزروی (کرہ کی شکل کا گول ہونا) اس وجہ سے ہے کہ بسیط (غیر مرکب) کی طبعی صورت، کروی ہی ہوا کرتی ہے۔

اور بعض مشائخ قدس اللہ تعالیٰ اسرارہم نے جو یہ فرمایا ہے کہ سالک کی سیر کا آخری نقطہ وہی اسم ہے جو اس کے تعین کا مبداء ہوتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کی سیر کا آخری نقطہ اس کا عین ثابت ہوتا ہے۔ اور اس کے تعین سے مراد، اس کا خارجی امتیاز (یعنی خارج میں متمیز ہونا) ہے۔ اور اس تعین اور متمیز کا نقطہ آغاز (مبداء) اس کا یہی عین ثابتہ ہے۔ یہ مطلب نہیں ہے کہ تعین سے مراد علمی تعین ہو اور مبداء سے مراد شان الہی ہو۔ کیوں کہ شان خارج کے اندر عین ذات ہوتی ہے اور وہ ذات سے متمیز نہیں ہوتی کہ جس سے وہ کسی چیز کا مبداء بن سکتی اور سیر اس پر ختم ہو سکتی۔

اور عین ثابتہ تک رسائی حاصل کر لینے کے بعد، اس کی سیر اسی عین ثابتہ ہی میں ہوتی ہے، کیوں کہ وہ اتنی شیوات پر مشتمل ہے جن کی کوئی انتہا ہی نہیں ہے۔ اس سیر کو (صوفیہ کی اصطلاح میں) سیر فی اللہ کہتے ہیں۔ چوں کہ اس کا علمی تعین، ایک ایسا تعین ہے جو مرتبہ جمع میں پایا جاتا ہے اور جن صفات پر وہ مشتمل ہے وہ صفات الہی ہیں، صفات کوئی نہیں ہیں۔ لہذا یہ درحقیقت سیر فی اللہ ہی ہوتی ہے۔

کیوں کہ لفظ ”اللہ“ سے مراد، ذات مع صفات کے ہے، صرف ذات احدیت نہیں ہے۔ اور چوں کہ ان شیوات الہی نے علم کے خانہ میں تعین اور تمیز کا رنگ حاصل کر لیا ہے اور اس نسبت سے وہ موجود اور معدوم کے درمیان برزخ (درمیانی واسطہ) بن گئی ہیں۔ لہذا ”سیر فی الاشیاء“ (اشیا میں سیر) کو اگر ”سیر در عالم“ کہہ دیں تو یہ بھی صحیح ہو سکتا ہے۔ اسی وجہ سے صوفیائے کرام نے فرمایا ہے کہ آخری نقطہ تک رسائی حاصل کر لینے کے بعد پھر نقطہ اول کی طرف واپسی ہوتی ہے۔ اور اس سیر کو (صوفیہ کی اصطلاح میں) سیر فی الاشیاء باللہ (خدا کے ساتھ اشیا میں سیر کرنا) کہتے ہیں۔

اور جس کو (صوفیہ نے) ”سیر فی اللہ“ کہا ہے وہ (دراصل) عاشق کے اندر معشوق کی سیر ہوتی ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ عاشق کو جو کچھ بھی اوصاف اور افعال حاصل تھے چوں کہ اس نے ان سب کو معشوق کے حوالے کر دیا ہے اور اپنے آپ کو بالکل خالی کر لیا ہے۔ تو اس کے بعد جو فعل بھی اس سے واقع ہوگا وہ اس کی طرف منسوب نہیں ہوگا بلکہ اس کی نسبت معشوق ہی کی طرف ہوگی۔ اس لئے سیر بھی اسی کی طرف منسوب ہوگی۔ عاشق کا وجود تو اب بجز ایک مکان کے جس سے مراد محض خلا ہے اور کوئی چیز نہیں ہے۔ لہذا الاحوالہ یہ عاشق کے اندر معشوق ہی کی سیر ہوگی۔

۷۔ معرفت

مقام تکمیل اور جمع در تشبیہ و تنزیہ

وہ تشبیہ جو تنزیہ کے بعد ظاہر ہوتی ہے، (دراصل) اس کی اپنی عین ثابتہ کا انکشاف ہی ہے۔ اور جو تشبیہ تنزیہ کے ساتھ جمع ہو جاتی ہے وہ یہی تشبیہ ہوتی ہے جو مرتبہ جمع سے تعلق رکھتی ہے۔ اور جو تشبیہ، ظہور تنزیہ سے پہلے پیش آتی ہے اور مرتبہ فرق (وامتیاز) سے تعلق رکھتی ہے، وہ تنزیہ کے ظہور کے وقت محو اور معدوم ہو جاتی ہے۔ اس میں تنزیہ کے ساتھ جمع ہونے کی قابلیت نہیں ہوتی۔ اور تشبیہ و تنزیہ کے درمیان جمع ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ادراک بسیط کا متعلق (یعنی ادراک بسیط جس سے تعلق رکھتا ہے) جو کہ تنزیہ ہی ہے، صفات الہیہ کے پردے میں (جن پر عین ثابتہ مشتمل ہے) نزول کرنے کے بعد، تشبیہ بن کر علم میں آتا ہے۔ اور وہ ادراک مرکب کا متعلق بن جاتا ہے (یعنی ادراک مرکب اس سے متعلق ہو جاتا ہے) لہذا تکمیل کا مقام یہی جمع بین التشبیہ والتنزیہ کا مقام ہوتا ہے۔ کیوں کہ صرف تنزیہ والا شخص اس بات پر قادر نہیں ہے کہ وہ اپنی قوت مدركہ میں ذات کو حاضر کر سکے۔ کیوں کہ ذات کا علم، ان صفات الہیہ کے پردہ کے بغیر جن پر عین ثابتہ مشتمل ہے، ہو ہی نہیں سکتا۔ اور عین ثابتہ کا انکشاف اس پر ہوا ہی نہیں۔ لہذا وہ شخص جسے مطلوب کا علم ہی نہیں ہوا وہ دوسروں کو کس طرح اس کی اطلاع دے سکتا ہے۔ اور مطلوب حقیقی کو صفات کونیہ کے پردے میں نہیں جان سکتے کیوں کہ صفات کونیہ میں یہ طاقت نہیں ہے کہ وہ اس کا آئینہ بن سکیں۔ ”شاعی عطیات کو تو شاعی سواریاں ہی اٹھا سکتی ہیں۔

فانی اللہ اسی شخص کو میسر آتی ہے جو اپنے وجود کے ذرے ذرے کو تمام چیزوں کا آئینہ سمجھے اور اس میں اشیا کا مطالعہ کرے۔ اور اس کا ہر ذرہ تمام اشیا کے رنگ میں رنگا جائے۔ کیوں کہ

ذات الہیہ کے مرتبہ میں ہر شان، جو فناء فی اللہ میں معتبر ہے، تمام شیوات پر مشتمل ہے۔ کیوں کہ وہ ذات سے متمیز اور الگ نہیں ہیں۔ لہذا جس طرح ذات سب پر مشتمل ہے۔ اسی طرح اس کی شان بھی سب پر مشتمل ہے۔ لہذا سالک اپنے ہر ذرہ جامعہ کو ہر شان جامع میں فانی کر دیتا ہے اور وہ ہر ذرے کی بجائے شیون الہیہ میں سے کسی ایک شان کو موجود پاتا ہے، اگرچہ وہ اس کی تفصیل سے واقف نہ ہو سکے۔ لہذا جب تک اس کا ہر ذرہ جامعیت کی صفت پیدا نہ کر لے، اس کو اس فنا کی قابلیت حاصل نہیں ہوتی۔ اور بعض لوگ ایسے بھی ہوتے ہیں جو اپنی قوتِ مدرکہ کی کمزوری کی بنا پر، اپنی جامعیت کا ادراک نہیں کر سکتے۔ اگرچہ ان میں درحقیقت یہ کمال موجود ہوتا ہے اور وہ فنا فی اللہ کے ساتھ مشرف ہو جاتے ہیں۔ اور یہ بھی ضروری نہیں ہے کہ جو کوئی بھی اس جامعیت کو حاصل کر لے وہ ضرور ہی فانی فی اللہ ہو جائے۔ اور یہ اللہ کا فضل و انعام ہے۔ وہ جسے چاہتا ہے دیتا ہے اور اللہ بڑے ہی فضل والا ہے۔

۸۔ معرفت

وحدت ذاتی و صفاتی و افعالی

حق تعالیٰ سبحانہ کا فعل اور صفت بھی، اس کی ذات کی طرح یگانہ ہے جس میں کثرت کی گنجائش قطعاً نہیں ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ چون کہ حق تعالیٰ و تقدس کی ذات نے بہت سے ایسے امور کے ساتھ جو ایک دوسرے سے متمیز ہیں تعلق پیدا کر لیا ہے، اس لئے اس کے فعل اور صفت نے بھی ان کے ساتھ تعلق پیدا کر لیا ہے کیوں کہ یہ دونوں خارج میں عین ذات ہیں۔ لہذا جس طرح حق تعالیٰ کی ذات متعدد اشیاء کے ساتھ تعلق رکھنے کی وجہ سے، متعدد ذاتیں دکھائی دیتی ہے، اسی طرح اس کا فعل اور صفت بھی اسی تعلق کی بناء پر متعدد اور متکثر نظر آتا ہے۔ مثلاً حق تعالیٰ سبحانہ کا فعل، ازل سے لے کر اب تک ایک ہی فعل ہے۔

وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ مُّبَاسِرٍ (اور ہمارا امر، صرف ایک ہی ہے جیسا آنکھ کا جھپکنا) لیکن چون کہ اس فعل کا تعلق متعدد اشیاء کے ساتھ ہوتا ہے۔ لہذا وہ فعل بھی متعدد نظر آتا ہے۔ اور جیسا کہ حق تعالیٰ کی ذات تمام اضداد کی جامع ہے، اسی طرح اس کا فعل اور صفت بھی جامع اضداد ہیں۔ جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے لہذا وہی ایک فعل کسی مقام پر حیات بخشی کی صورت میں ظہور فرماتا ہے۔ اور دوسری جگہ میں موت طاری کرنے کے رنگ میں ظاہر ہوتا ہے۔ اور کسی مقام میں اسی فعل کو اکرام و انعام

کہتے ہیں اور دوسرے مقام میں الم رسانی اور انتقام کے نام سے پکارتے ہیں۔

اسی طرح ”کلام“ جو حق تعالیٰ سبحانہ کی صفت ہے، وہ بھی یگانہ ہے اور ازل سے لے کر ابد تک وہ اسی ایک کلام کے ساتھ متکلم ہے۔ کیوں کہ گونگا ہونا یا خاموش ہونا تو اس بارگاہِ بَیِّن ذِکرُہ کے لئے جائز نہیں ہو سکتا اور وہی ایک کلام، مختلف مواقع کے ساتھ تعلق ہونے کی وجہ سے متعدد کلمات اور مختلف صیغوں کی صورت میں نظر آتا ہے۔ کبھی اسے ”اَمْر“ کہتے ہیں، کبھی ”نہی“ کہتے ہیں اور کبھی ”اسم“ اور کبھی ”حرف“ کہتے ہیں۔ وعلیٰ ہذا القیاس۔

اور وہ جو علماء نے کہا ہے کہ: لَا یُجْبَرُ عَلَیْہِ تَعَالٰی زَمَانٌ (یعنی حق تعالیٰ پر زمانے کے احکام جاری نہیں ہوتے) اس کی صورت بھی یہی ہے۔ کیوں کہ حق تعالیٰ سبحانہ کے سامنے تو ازل سے ابد تک ایک آن واحد ہے جو حاضر ہے اس کی طرف نسبت کرتے ہوئے ماضی اور مستقبل کا کوئی وجود نہیں ہے لیکن چوں کہ اسی ایک آن (گھڑی) میں متعدد امور کا ظہور ہوتا ہے اور لوحِ ہستی پر مختلف چیزیں نظر آتی ہیں۔ لہذا اس تعلق کی وجہ سے وہی ایک آن (گھڑی) بیشمار آنوں اور متعدد زمانوں کی صورت میں نظر آتی ہے۔

اسی طرح حق تعالیٰ سبحانہ کا وجود جو اس کی ذات کا عین ہے بسیط حقیقی ہے (جس میں مرکب ہونے کا کوئی شائبہ بھی نہیں ہو سکتا) اور نقطہ کی طرح اس میں بالکل بھی تجزیہ اور تقسیم جاری نہیں ہو سکتی۔ لیکن بے شمار اشیاء کے ساتھ تعلق رکھنے کی وجہ سے وہ منبسط (پھیلاؤ والی) اور مسطح (سطح کی طرح فراخ اور وسیع) نظر آتی ہے۔

یہاں یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ جبکہ یہ علمی صورتیں، اس وجہ سے کہ ان کے ساتھ ذات کی نسبت کا ثبوت ہو جاتا ہے، اس طرح نظر آنے لگتی ہیں کہ گویا ذات کے آئینے میں مقیم اور ثابت ہیں، اور اسی طرح یہ علمی صورتیں، اسماء اور صفات کے آئینے بھی ہیں۔ اور یہ اسماء و صفات جو ان میں سے ہر ایک کے آئینے میں ظاہر ہوتی ہیں وہ اسی چیز کی ایک خاص صورت ہوتی ہیں۔ لہذا اس سے لازم آتا ہے کہ ذات میں شے کو غیر شے فرض کیا جائے اور انقسام (تقسیم ہو جانے) اور تجزی (اجزاء بن جانے) کے بھی یہی معنی ہوتے ہیں۔ کیوں کہ ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس اشکال کا جواب چند مقدمات پر مبنی ہے۔

پہلا مقدمہ تو یہ ہے کہ ”نقطہ“ موجود ہوتا ہے اور وہ کسی طریقے پر بھی انقسام اور تجزی (تقسیم ہو جانے اور جز جز بن جانے) کے قابل نہیں ہوتا۔ جیسا کہ حکمائے محققین اور ان کے علاوہ

دوسرے حضرات نے فرمایا ہے۔

دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ علم ہندسہ کے دلائل سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ دائرے کا مرکز (ہمیشہ) نقطہ ہی ہوتا ہے جو کسی طرح بھی انقسام (تقسیم ہو جانے) کو قبول نہیں کرتا۔

تیسرا مقدمہ یہ ہے کہ علم ہندسہ کے دلائل ہی سے یہ بات بھی ثابت ہو چکی ہے کہ دائرے کے مرکز سے ایسے خطوط کا نکالنا ممکن ہے جو دائرے کے محیط تک جا کر ختم ہوں۔ بلکہ یوں کہئے کہ وہ محیط کے نقطوں پر جا کر ختم ہوں۔ کیوں کہ جس طرح خط کا مبدأ نقطہ ہوا کرتا ہے اسی طرح خط کا منہا بھی نقطہ ہی ہوا کرتا ہے۔

پس جب یہ تینوں مقدمات معلوم ہو گئے تو اب سمجھئے کہ جب نقطہ سے بے شمار خطوط نکل سکتے اور حقیقی کثرت کا مبدأ بن سکتے کے باوجود نقطہ کی وحدت اور بساطت (ایک ہونے اور مرکب ہونے) میں کوئی نقص نہیں آ سکتا اور وہ اسی طرح اپنے غیر منقسم ہونے کی کیفیت پر باقی رہتا ہے تو اگر حق سبحانہ کا وجود بھی کثرت وہی کا مبدأ بن جائے اور اس کی ذات کے آئینوں میں کثیر اشیا موجود اور ثابت محسوس ہوں تو اس کی بساطت (غیر مرکب ہونے) میں کوئی نقص لازم نہیں آتا اور وہ بطریق اولیٰ اپنی وحدت محضہ پر برقرار رہتا ہے۔ پاک ہے وہ ذات جو اپنی ذات، صفات اور اپنے اسماء میں موجودات کے حادث ہونے کی وجہ سے کسی تغیر کو قبول نہیں کرتی۔

شیخ اکبر رضی اللہ عنہ نے فتوحات مکیہ میں فرمایا ہے کہ ہر وہ خط جو (مرکز کے) نقطے سے محیط کی طرف نکلتا ہے وہ اپنی طرح کے دوسرے تمام خطوط کے برابر ہوتا ہے اور محیط کے نقطے کی طرف ہی ختم ہوتا ہے اور نقطہ (یعنی مرکز کا نقطہ جس سے یہ تمام خطوط نکلتے ہیں) باوجود ان خطوط کی کثرت کے جو اس سے محیط کی طرف نکل رہے ہیں اپنی ذات میں زیادتی و کثرت قبول نہیں کرتا۔ لہذا (اس سے ثابت ہو گیا کہ) ایک شے سے جو واحد متعین ہو، کثرت کا صدور ہو سکتا ہے اور اس کے باوجود وہ واحد اور متعین شے اپنی ذات میں کثرت کو قبول نہیں کرتی۔ لہذا جس کسی نے یہ بات کہی ہے کہ ”واحد چیز سے واحد چیز ہی صادر ہو سکتی ہے“ وہ غلط ہے۔

۹۔ معرفت

موہوبِ حقانی کا وجود

موہوبِ حقانی کے وجود سے مراد، اس کے عین ثابتہ کا منکشف ہونا ہے۔ یعنی محض حق سبحانہ

کے فضل اور مہربانی سے کوئی تعینات کے فنا ہو جانے کے بعد اس پر یہ بات ظاہر ہو گئی کہ اس کا تعین وہی بسیط (غیر مرکب) تعین ہے جس کا تعلق مرتبہ جمع سے ہے۔

۱۰۔ معرفت

حقیقت محمدی سے مراد

ذات کی تجلی سے مراد، ذات کا ظہور ہے، اور کسی چیز کا ظہور بغیر تعین اور متمیز ہونے کے ناممکن ہے۔ لہذا ذات کی تجلی اور ظہور، تعین ہی کے ساتھ ہو سکتا ہے۔ اور یہ تعین اول ہی ہے جو تمام تعینات میں سب سے وسیع تر اور عظیم تر ہوتا ہے اس کو ”وحدت“ کہتے ہیں اور وہ اسم جو آں سرور کائنات ”آپ پر کامل ترین درودیں اور مکمل ترین سلام ہوں“ کا مبداء تعین ہے، وہ یہی ”وحدت“ ہے۔ اور چوں کہ سالک کی سیر کی انتہا سے مراد، اس کا اس اسم تک رسائی حاصل کرنا ہے جو اس کا مبداء تعین ہو۔ لہذا تجلی ذات، حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا خصوصی امتیاز ہوگی۔ اور وہ تعین، جو تمام صفات، اسماء، نسبتوں اور اعتبارات پر بغیر کسی باہمی امتیاز کے اجمالی طور پر مشتمل ہے۔ اس نے واحدیت کے مرتبے میں تفصیل اور تمیز پیدا کر لیا ہے اور اس کی وہ اقسام پیدا ہو گئی ہیں جو تمام مخلوقات کے تعینات کا مبداء ہیں اور وہ اسماء جو تمام مخلوقات کے تعینات کا مبداء ہیں، اس سے مراد وہ صفات اور اسماء ہیں جو اس تعین کے تحت میں مندرج رہی ہیں اور جنہوں نے واحدیت کے مرتبہ میں تفصیل حاصل کر لی ہے۔ لہذا دوسرے سالکوں کی سیر کی انتہا انہی اسماء اور صفات تک ہوتی ہے۔ اس لئے دوسرے کو صفاتی اور اسمائی تجلی حاصل ہوتی ہے۔ اور یہ بات کہ تجلی ذاتی اسی اسم کے پردے میں ہوا کرتی ہے جو صاحب تجلی کا مبداء تعین ہوا کرتا ہے اس کا یہی مطلب ہے۔

لہذا حقیقت محمدی کل ہوگی، اور باقی تمام موجودات کے حقائق اس کے اجزاء ہوں گے۔ اور جو جماعت کہ پیروچی مصطفوی صلی اللہ علیہ وسلم کی سعادت سے بہرہ مند ہو چکی ہو اور اتباع کے کمال تک پہنچ چکی ہو، اسے بھی اسی مناسبت اور متابعت کی وجہ سے تجلی ذاتی سے کچھ حصہ نصیب ہو جاتا ہے، چوں کہ ان پر یہ بات منکشف ہو گئی ہے کہ ان کی حقیقت خود تمام موجودات کی حقیقتوں کا عین ہے۔ لہذا انہیں اقسام کے تمایز (باہمی امتیاز) اور تفصیل کی تنگی سے رہائی حاصل ہو گئی۔ گویا کہ ان کا مشہود بھی اقسام کے پردہ کے بغیر وہی منقسم ہے اور ان کا مبداء تعینات بھی وہی منقسم ہے،

اقسام نہیں ہیں۔

مثال کے طور پر اسم کو لیجئے جو اس بات کے پردہ میں کہ وہ فی نفسہ (خود بخود) اپنے مفہوم پر دلالت کرتا ہے اور وہ کسی زمانے کے ساتھ ملا ہوا نہیں ہوتا، ایک خاص انداز کا کلمہ ہوتا ہے۔ اور یہی پردہ، کلمہ کی باقی تمام اقسام سے، اس کے تعین اور تمیز کا مبداء ہوا کرتا ہے۔ لیکن جب اسم نے اپنے آپ کو فعل اور حرف کا عین پایا تو تفصیل اقسام اور باہمی امتیاز کی تنگی سے اسے نجات حاصل ہوگئی، اور اب اس نے اپنا مبداء تعین خود اسی کلمے کو پایا نہ کہ اس کی کسی قسم کو۔

۱۱۔ معرفت

خارجی صورتوں اور اشکال کا علمی صورتوں کے ساتھ تعلق

اشیا کی علمی صورتوں سے مطلب ان کی بارگاہِ علم میں ایک دوسرے سے ممتاز ہونا ہے۔ اور وہ جو محققین صوفیہ نے، خدائے تعالیٰ ان کی تعداد کو بڑھائے، فرمایا ہے کہ ”اشیا کی صورتیں محض علم ہی میں ہوتی ہیں، اور ان کے احکام اور آثار خارج میں پائے جاتے ہیں“۔ تو اس بات کا مطلب یہ ہے کہ ان چیزوں کا باہمی امتیاز علم ہی میں ہوتا ہے۔ اور خارج میں حضرت حق سبحانہ و تعالیٰ اپنی وحدت ذاتیہ پر ہے، جو ان چیزوں کے احکام اور آثار میں ظاہر ہوا ہے۔ اور یہ مطلب نہیں ہے کہ علمی صورتوں سے مراد یہی صورتیں اور شکلیں ہیں جو خارج میں ظاہر ہوئی ہیں، کیوں کہ یہ صورتیں بھی ان علمی صورتوں کے مقتضیات میں سے ہیں، ان کا عین نہیں ہیں۔

مثال کے طور پر یوں سمجھئے کہ ہر علمی تمیز (دوسروں سے ممتاز ہونا) ایک خاص شکل کا مقتضی ہوتا ہے کہ وہ چیز سیدھی ہے یا ٹیڑھی ہے، سیدھی کھڑی ہے یا گھڑی ہو کر کھڑی ہے۔ اور یہ چیزیں ان علمی صورتوں کے آثار ہیں۔ جیسا کہ گرم ہونا۔ ٹھنڈا ہونا، خشک ہونا، تر ہونا، ہلکا ہونا بھاری ہونا، لطیف ہونا اور کثیف ہونا، یہ سب ان کے احکام اور آثار ہیں۔ اور چوں کہ ہر شان جو علم کے اندر تمیز حاصل کرتی ہے وہ بے انتہا شیوات پر مشتمل ہوتی ہے۔ اس لئے لامحالہ علمی صورتوں میں ہر شان کے مطابق بے انتہا تمیزات پیدا ہو گئے۔ اور ہر تمیز ایک الگ حکم اور الگ اثر کا مقتضی ہو گیا۔ اور خارج میں ایک ایسی نامعلوم الکفیت نسبت کی وجہ سے جو ان چیزوں کو ذات کے ساتھ حاصل ہوگئی ہے، ایسا نظر آتا ہے کہ ان کا یہ باہمی امتیاز خارج میں ہے۔ چنانچہ قوتِ پینائی، قوتِ سماعت سے الگ ہوگئی اور خارج میں ممتاز ہوگئی۔ اور اسی طرح قوتِ ذائقہ (چکھنے کی طاقت) قوتِ شامہ

(سو گھنے کی طاقت) سے، اور اسی طرح دوسری قوتیں بھی ایک دوسرے سے ممتاز ہو گئیں۔
 لہذا یہ تعین اور تمیز جو علم کے درجے میں ہے، اور اسی کو ممکن کی حقیقت اور اس کا عین ثابتہ کہہ دیتے ہیں، اس کا تعلق مرتبہ جمع سے ہوتا ہے۔ اور ان کے یہ احکام و آثار، جو شکلوں وغیرہ کی قسم سے خارج میں پائے جاتے ہیں ان کا تعلق مرتبہ فرق سے ہے۔ کیوں کہ وہ اسی تمیز کے ذریعہ سے پیدا ہوئے ہیں اور ان کے ظہور کا منشاء یہی فرق ہے جو کچھ مرتبہ جمع سے تعلق رکھتا ہے وہ حقائق الہی سے متعلق ہے اور جو کچھ مرتبہ فرق سے تعلق رکھتا ہے وہ حقائق کوئی سے متعلق ہے۔ اگرچہ یہ دونوں مرتبے خود ذات ہی میں مندرج ہیں۔ لیکن ان میں سے دوسرے مرتبے کا اندراج پہلے مرتبے کے واسطے سے ہوتا ہے، بالذات نہیں ہوتا۔ لہذا اول مرتبہ چیز کی قسم کے طور پر ہے اور دوسرا چیز کی قسم کی قسم کے طور پر۔ جب سالک فرق کے تمام مراتب کو طے کر کے جمع کے مرتبہ میں، یعنی اپنی عین ثابتہ کے مرتبے میں پہنچتا ہے تو اس وقت تجلی ذاتی اس کے حق میں اس کے عین ثابتہ ہی کا انکشاف ہوا کرتی ہے۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم

۱۲ معرفت

ذات حق میں یقین کے تین مراتب

۱۔ حق سبحانہ و تعالیٰ کی ذات کے بارے میں علم الیقین حاصل ہونے سے مراد، ان آیات (نشانوں) کا شہود ہے جو حق جل شانہ کی ذات پر دلالت کرتی ہیں۔ کیوں کہ ذات کا شہود و حضور تو صرف اس نفس میں ہوتا ہے جس کے لئے تجلی ہوئی ہو، اس کے سوا کہیں اور نہیں ہو سکتا۔ سالک جو کچھ اپنے خارج میں مشاہدہ کرتا ہے وہ سب آثار اور دلائل ہی ہوتے ہیں۔ کیوں کہ تعینات ذات حق جل و علا پر دلالت کرتے ہیں۔ لہذا وہ تجلیات جو صورتوں اور انوار کی شکل میں ہوتی ہیں اور متجلی لہ (جس کے لئے تجلی ہوئی ہو) کی صورت کے سوا ہوتی ہیں وہ علم الیقین میں داخل ہیں۔ جو صورت بھی ہو اور جو نور بھی ظاہر ہو خواہ وہ نور، رنگین ہو یا بے رنگ، اس سلسلے میں سب برابر ہیں۔ حضرت مخدومی مولوی عبدالرحمن جامی قدس (۱) سرہ شرح لمعات میں اس کی تشریح میں فرماتے ہیں

۱۔ حضرت مولانا عبدالرحمن جامی رحمۃ اللہ علیہ فارسی زبان کے مشہور شاعر، عالم دین اور جامع شریعت و طریقت بزرگ تھے۔ ۲۶ شعبان ۸۱۷ھ کو حریر یا جام میں ولادت ہوئی اور ۸ محرم ۸۹۸ھ بھرم ۸۱ سال وفات پائی۔ مزار ہرات میں ہے۔ حضرت خواجہ عبید اللہ احرار رحمۃ اللہ علیہ کے خلفا میں سے ہیں۔ آپ کی تصانیف کی تعداد تقریباً چوبیس بتائی جاتی ہے جن میں نجات الانس بہت مشہور ہے۔

اے دوست ترا بہ ہر مکاں می جستم
 ہر دم خبرت از ایں و آں می جستم
 ڈھونڈتا پھرتا تھا میں اے دوست تجھ کو جا بجا
 اور تھا ہر ایک سے تیری خبر میں پوچھتا

یہ شعر، مشاہدہ آفاقی کی طرف اشارہ ہے جو علم الیقین کا فائدہ دیتا ہے۔ اور یہ شہود آفاقی چوں کہ خود مقصود سے کوئی خبر نہیں دیتا اور اس کا حضور عطا نہیں کرتا۔ صرف آثار و علامات ہی کے ذریعے سے اس کا علم بخشتا ہے، جیسا کہ دھواں اور حرارت استدلال اور آثار و علامات ہونے کے سوا آگ کے موجود ہونے کا فائدہ نہیں دیتے، تو لامحالہ یہ شہود علم کے دائرے سے باہر نہیں ہے۔ اور عین الیقین کا فائدہ نہیں دے سکتا۔

حضرت قطب الاقطاب ناصر الدین خواجہ عبید اللہ قدس (۱) سرہ العزیز فرمایا کرتے تھے کہ سیر دو طرح کی ہوتی ہے۔ ایک سیر مستطیل اور دوسری مستدیر۔ سیر مستطیل، دوری در دوری (بہت ہی دور کی سیر) ہے۔ اور سیر مستدیر، قُرب در قُرب (یعنی بہت ہی قریب کی سیر) ہے۔ سیر مستطیل تو یہ ہے کہ مقصود کو اپنے دائرہ سے باہر تلاش کیا جائے۔ اور سیر مستدیر خود اپنے دل کے گرد گھومنا اور اپنے اندر ہی سے مقصود کو تلاش کرنا ہے۔

۲۔ عین الیقین سے مراد بندہ کو اس کے اپنے تعین کا حجاب اٹھ جانے کے بعد حق سبحانہ و تعالیٰ کا شہود حاصل ہونا ہے۔ اور اس بلند مرتبہ جماعت، (صوفیہ) قدس اللہ تعالیٰ اسرارہم کے نزدیک اس شہود کو ادراک بسیط سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے۔ یہ ادراک عام لوگوں کو بھی حاصل ہوتا ہے لیکن فرق یہ ہے کہ خواص کے لئے حق سبحانہ کے غیر کا وجود، ان کی آگاہی میں رکاوٹ نہیں ہے، اور ان کے شہود کی آنکھوں میں حق سبحانہ کے سوا کوئی چیز مشہود نہیں ہوتی۔ عوام کی حالت اس کے برعکس ہوتی ہے۔ اور یہ ادراک، علم کے منافی ہے۔ وہاں تو حیرت ہی حیرت ہے۔ جیسا کہ علم، اس

۱۔ حضرت خواجہ عبید اللہ احرار رحمۃ اللہ علیہ کی ولادت ماہ رمضان المبارک ۸۰۶ھ میں تاشقند کے ایک قریہ باغستان میں ہوئی۔ مولانا یعقوب چغنی رحمۃ اللہ علیہ کے مرید و خلیفہ ہوئے۔ آپ اس صدی کے مجدد تھے۔ بادشاہ وقت آپ کا مرید تھا۔ مگر اس کے باوجود آپ نے ہمیشہ کاشت کاری کے پیشہ پر اپنی گذران رکھی، آپ کے حالات و اوصاف حد سے زیادہ اور کرامات و خرقہ عادات بے شمار ہیں۔ وفات ۲۹ ربیع الاول ۸۹۵ھ ہجر ۹۰ سال ہوئی۔

شہود (عین الیقین) کے منافی ہے اسی طرح عین الیقین کا حجاب ہے۔ جیسا کہ شیخ اکبر (۱) رضی اللہ عنہ نے کتاب الحجب میں بیان فرمایا ہے کہ ”علم الیقین عین الیقین کا حجاب ہے۔ اور عین الیقین علم الیقین کا حجاب ہے“ اور دوسری جگہ فرماتے ہیں کہ ”اس شخص کی نشانی جسے مکاتھ معرفت حاصل ہو چکی ہو، یہ ہے کہ جب وہ اپنے ہر کی طرف رجوع کرتا ہے تو اسے اس کا کوئی علم حاصل نہیں ہوتا۔ ایسا ہی شخص معرفت میں کامل ہوتا ہے جس کے اوپر معرفت کا کوئی درجہ نہیں ہے۔“

۳۔ حق الیقین سے مراد حق تعالیٰ جل شانہ کا اس کی ذات کے ساتھ شہود ہے اور حق سبحانہ کو خود اپنی عین جاننا ہے۔ اور یہ حق الیقین، بقاء باللہ کی صورت میں حاصل ہوتا ہے کہ فنا حقیقی کے متحقق ہو جانے کے بعد حق سبحانہ اسے اپنے پاس سے موہوبِ حقانی کے وجود سے شرف فرما دیتا ہے۔ اور اس حال کے منکر (مدہوشی) اور بے خودی سے، ہوش اور افاقہ عطا فرما دیتا ہے۔ یہاں پہنچ کر علم اور عین، ایک دوسرے کے حجاب نہیں رہتے۔ وہ عین شہود میں عالم ہوتا ہے اور عین علم میں شاہد (صاحب شہود) ہوتا ہے۔ اور یہ تعین جسے (صوفیہ) عین حق سمجھتے ہیں۔ اس مرتبہ میں تعین کوئی نہیں ہے۔ کیوں کہ اس کا تو کوئی نشان ہی باقی نہیں رہا۔ بلکہ یہ تعین، حقانی ہوتا ہے جسے اکابر کے ہاں ”وجودِ موہوبِ حقانی“ کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے جیسا کہ اوپر گذر چکا ہے۔ اور وہ جو صوری تجلیات والے حضرات اپنی صورتوں اور تعینات کو حق جانتے ہیں، وہ تعینات کوئی ہوتے ہیں کیوں کہ ان پر کوئی فنا طاری نہیں ہوئی۔ اور یہ فرق چوں کہ بعض متوسطین راہ پر واضح نہیں ہو سکا تو انہوں نے خیال کر لیا کہ اکابر صوفیہ حق الیقین میں بھی انہی تعینات کوئی کو حق جانتے ہیں۔ اور ان کی یہ جہالت اکابر قدس اللہ اسرار ہم پر طعن کرنے کا باعث بن گئی ہے، اور انہوں نے گمان کر لیا ہے کہ ہمیں پہلے ہی قدم میں جو تجلی صوری کا مقام ہے اور جسے کثیف ملکوت سے تعبیر کرتے ہیں یہ حق الیقین حاصل ہو جاتا ہے۔

۱۳۔ معرفت

صوفیہ اور متکلمین میں معرفت کے متعلق اختلاف

معرفت خداوندی، عزوجل، صوفیائے کرام اور اکثر متکلمین کے نزدیک بالاتفاق واجب ہے۔ حضرت شیخ محی الدین ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ شیخ اکبر کے لقب سے مشہور ہیں ۷۶۰ھ رمضان ۵۶۰ھ اندلس کے مشہور شہر مرسیہ میں ولادت ہوئی۔ علوم ظاہری و باطنی میں کمال حاصل کیا۔ آپ کی تصانیف کی تعداد بہت زیادہ ہے ان میں فصوص الحکم اور فتوحات مکیہ مشہور اور اہم ہیں۔ آپ کی وفات ۲۲ رجب الثانی ۶۳۸ھ کو دمشق میں ہوئی۔

ہے۔ خدائے تعالیٰ ان کی مساعی کو مشکور فرمائے، لیکن (صوفیہ و متکلمین کا) اس طریقہ میں اختلاف ہے جو معرفت کی طرف پہنچانے والا ہے۔ صوفیائے کرام فرماتے ہیں کہ معرفت کا طریقہ ریاضت اور تصفیہ باطن ہے، اور متکلمین، جن کا تعلق اشاعرہ اور معتزلہ سے ہے، فرماتے ہیں کہ اس کا طریقہ غور و فکر اور استدلال ہے۔

اور اس میں ذرا بھی شبہ نہیں کہ ان دونوں جماعتوں کے درمیان جو جھگڑا ہے وہ صرف لفظی ہے۔ یعنی یہ اختلاف محض لفظ ”معرفت“ کی تفسیر پر مبنی ہے صوفیائے کرام تو معرفت سے ایسی بسیط ذات کی دریافت مراد لیتے ہیں جس کا تعلق وجدان سے ہو (اور ظاہر ہے) کہ یہ تصدیق ایمانی کی صورت سے مختلف چیز ہے۔ اور متکلمین، معرفت سے تصدیق ایمانی کی صورت مراد لیتے ہیں۔ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ پہلے معنی کے لحاظ سے معرفت حاصل کرنے کا طریقہ، ریاضت اور تصفیہ باطن ہی ہے۔ اور تصدیق ایمانی کی صورت کے حاصل کرنے کا طریقہ، غور و فکر اور استدلال ہی ہو سکتا ہے۔ اور وہ جو علماء نے فرمایا ہے کہ ”سب سے پہلی چیز جو ایک مکلف آدمی پر واجب ہوتی ہے وہ اللہ تعالیٰ کی معرفت ہے“۔ تو وہاں معرفت سے مراد دوسرے معنی کی معرفت ہی ہے پہلے معنی کی نہیں۔ کیوں کہ پہلے معنی کے لحاظ سے معرفت کا حصول حق الیقین میں ہوتا ہے جو اہل اللہ کے کمال کا آخری نقطہ ہے۔

نیز میں ان دونوں معرفتوں کا فرق، ایک دوسری عبارت میں بیان کرتا ہوں:

صوفیائے کرام کی معرفت کو حق تعالیٰ سبحانہ کے ساتھ علم حضوری سے تعبیر کرتے ہیں جو کہ فنا اور بقا کے بعد ہی حاصل ہوتی ہے۔ اس معرفت کو پہچاننے اور پالینے (شناختن اور یافتن) سے تعبیر کرتے ہیں۔ اور متکلمین کی معرفت سے مراد حق تعالیٰ سبحانہ کا علم حصولی ہے جو غور و فکر اور استدلال کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ ہر وہ علم جو خارج سے حاصل ہو، اس سے مراد شے معلوم کی صورت کا حصول ہوتا ہے۔ یا یوں کہئے کہ صاحب علم کی قوتِ مدرکہ میں اس کی جو صورت حاصل ہوتی ہے.... اس علم کو علم حصولی کہتے ہیں اور جس علم کی یہ کیفیت نہ ہو یعنی وہ خارج سے حاصل نہ ہو بلکہ خود صاحب علم کی ذات سے متعلق ہو اس علم کو علم حضوری کہتے ہیں۔ اور جب عارف اپنی ذات و صفات کی فنا کے بعد بقاء باللہ سے مشرف ہو جاتا ہے اور اس کی ”انا“، یعنی ہستی اس کے وجود کوئی سے بالکل ہی بے تعلق ہو جاتی اور حقیقت پر مطلع ہو جاتی ہے تو وہ لامحالہ علم حصولی سے علم حضوری کے مرتبہ میں منتقل ہو جاتا ہے اور دانستن (جاننے سے) یافتن (پالینے) کے درجہ میں رسائی حاصل

کر لیتا ہے۔ کیوں کہ یافت (پالینا) یا بندہ (پانے والے) کی ذات سے باہر نہیں ہوتی۔

ازالہ وہم

معاذ اللہ! اس جگہ (مذکورہ بالا عبارت سے) کوئی سادہ لوح آدمی، حلول اور اتحاد کا مفہوم نہ سمجھ لے اور اکابر دین کے ساتھ کسی قسم کی بدگمانی ظاہر نہ کرے، یا خود بد اعتقادی کے بھنور میں پھنس کر ہلاک نہ ہو جائے۔ معلوم ہونا چاہئے کہ ولایت کا انداز، عقل و فکر کے انداز سے بلند ہے۔ اور اس کا طریقہ کشف صحیح ہے۔ غور و فکر اور استدلال کی اس مقام میں گنجائش نہیں ہے:

پائے استدلالیاں چوبیس بود
پائے چوبیس سخت بے تمکین بود
پاؤں استدلال کے ہیں چوب کے
کوئی ان پر کب بھروسہ کر سکے

اور حکما اور امام غزالی (۱) رحمۃ اللہ علیہ نے حق سبحانہ و تعالیٰ کی ذات کی معرفت کے انکار کے سلسلے میں جو کچھ کہا ہے تو وہ معرفت تصدیق ایمانی کی صورت میں ہے، چنانچہ ان کے انکار کے دلائل سے یہی معلوم ہوتا ہے جیسا کہ انہوں نے فرمایا ہے کہ ”حق تعالیٰ کی ذات کی معرفت خواہ بداہت کے ساتھ ہو یا غور و فکر کے ساتھ، دونوں کی دونوں باطل ہیں۔“

اس بحث کی تفصیل علم کلام کی کتابوں میں لکھی ہوئی ہے۔ نیز انہوں نے معرفت ذات کے انکار سے ذات کی کنہ، اور حقیقت مراد لی ہے نہ کہ معرفت بوجہ (کسی ایک طرح کی معرفت)۔ کیوں کہ معرفت ذات بوجہ تو سب ہی کو حاصل ہے، جیسا کہ (مثلاً) ذات کی معرفت و صفت خالقیت کے ساتھ یا رازقیت کے ساتھ جانتے ہیں، جیسا کہ ان حضرات نے کہا ہے۔

واضح رہے کہ کسی چیز کی ایک گونہ معرفت (معرفت بوجہ) اور وجہ شے (حقیقت شے) کی معرفت میں بڑا فرق ہے۔ اور یہاں جو ہم بحث کر رہے ہیں وہ وجہ ذات کی معرفت میں کر رہے ہیں نہ کہ معرفت ذات بوجہ (یک گونہ معرفت) میں۔ اگر کوئی کہے کہ یہ توجیہ فعل غلق اور فعل

۱۔ حجت الاسلام امام محمد بن محمد غزالی رحمۃ اللہ علیہ طوس کے رہنے والے اور جامع شریعت و طریقت تھے، تصوف میں شیخ ابوعلی فارمدی رحمۃ اللہ علیہ سے نسبت حاصل تھی مذہب اشاعی تھے۔ کثیر تصانیف ہیں ان کی تفسیر کی کتاب یا قوت التاویل چالیس جلدوں میں ہے۔ اس کے علاوہ احیاء العلوم اور کیسائے سعادت نہایت بلند پایہ تصانیف ہیں۔ ولادت ۳۵۰ھ اور وفات ۴۴۵ھ بغداد میں ہوئی۔

رزق میں تو مسلم ہے۔ کیوں کہ کہہ سکتے ہیں کہ معلوم فعلِ خلق ہے نہ کہ ذات مع فعلِ خلق۔ لیکن یہ بات خالقیہ میں صحیح نہیں ہو سکتی کیوں کہ خالقیہ کے معنی تو اس ذات کے ہوتے ہیں جس کے لئے فعلِ خلق ثابت ہے۔ تو ذات بھی اس صفت کے ساتھ معلوم ہو گئی۔

میں اس کے جواب میں کہتا ہوں کہ ذات سے مراد یا تو ذات کا مفہوم ہے یا مصداق۔ اگر مفہوم ہے تو وہ عرضِ عام ہے۔ لہذا معلوم ہونے والی چیز وہی وجہ ہے نہ کہ ذات۔ اگر مراد مصداق ہے تو اس کا علم، کنہ ذات کے علم کو مستلزم ہے۔ کیوں کہ چیز کی حقیقت اور کنہ سے مراد خود وہی چیز ہے لہذا بالفرض اگر اس علم کا تعلق حق تعالیٰ کی ذات سے ہو تو لازمی طور پر وہ حق تعالیٰ کی ذات کہ کنہ (حقیقت) کا علم ہوگا۔ کیوں کہ ذات نہ متجوزی ہے نہ متبعض (یعنی نہ اس کے جز ہو سکتے ہیں نہ ٹکڑے ہو سکتے ہیں) کہ اس کا کچھ حصہ تو معلوم ہو اور دوسرا کچھ حصہ معلوم نہ ہو بلکہ وہ توسطِ حقیقی (حقیقۂ غیر مرکب) ہے۔ لہذا جب فرض کر لیا جائے کہ علم اس کی ذات سے متعلق ہے تو اس سے اس کی ذات کی کنہ (یعنی حقیقت) کا علم لازم آتا ہے۔ برخلاف مخلوقات کے کہ ان کا ایک گونہ علم (علم بوجہ) ان کی کنہ (حقیقت) کے علم کو مستلزم نہیں ہے۔ بلکہ ان کی حقیقت میں سے کچھ اس وجہ (ایک گونہ علم) کے ضمن میں معلوم ہو جاتا ہے۔ اور کنہ (حقیقت) سے مراد تو پوری حقیقت ہوا کرتی ہے۔ مثلاً انسان کو ایسی چیز کی وجہ سے جان لینا جو اس کی حرکت ارادائی پر دلالت کرتی ہو، اس سے انسان کی حقیقت کا کچھ حصہ ہی معلوم ہو سکتا ہے نہ کہ اس کی وہ کنہ اور حقیقت جس سے مراد اس کی پوری حقیقت ہے۔ ایسے ہی مثلاً اس کا ہنسا، جس کا نشا اس کا تعجب ہے۔ وہ عجیب امور کے ادراک کر لینے پر دلالت کرتا ہے۔ اس سے بھی انسان کی حقیقت کا ایک جز ہی معلوم ہو سکتا ہے۔

حاصل یہ کہ جہاں کہیں حقیقت اجزاء بنے اور حصے ہونے (تبعض و تجزوی) کے قابل ہو وہاں کسی چیز کا ایک گونہ علم، کنہ (حقیقت) کے علم کو مستلزم نہیں ہوتا اور جہاں کہیں وہ چیز بسیط حقیقی (حقیقۂ غیر مرکب) ہو جو کسی طرح پر بھی حصے ہونے کو قبول نہ کر سکے تو اگر علم اس سے متعلق ہوگا، وہ کیسا ہی علم کیوں نہ ہو، اس کی کنہ معلوم ہو جائے گی جیسا کہ ذات واجب تعالیٰ میں ہے۔ اور کنہ ذات (ذات حق کی حقیقت) کی معرفت محال ہے۔ جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ لہذا حق جل و علا کی ذات کی معرفت مذکورہ معنی میں مطلقاً ممنوع ہوگی۔ خواہ وہ معرفت کنہ (حقیقت) کی ہو یا بوجہ (ایک گونہ) ہو۔ کیوں کہ علم کی حقیقت تو اس بات کی مقتضی ہے کہ وہ شے معلوم کا احاطہ کر لے اور ماسوا سے اسے الگ کر کے پہچان لے۔ لیکن حق تعالیٰ عز شانہ کی ذات تو کسی شخص کے بھی احاطے

میں نہیں آسکتی۔

وَلَا يَحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا (اور علم کی رو سے وہ اس کا احاطہ نہیں کر سکتے) کیوں کہ احاطہ اور تمیز کا تقاضا یہ ہے کہ وہ چیز محدود ہو جس کا احاطہ اور تمیز حاصل ہو رہی ہے۔ اور باری تعالیٰ کی شان میں یہ ممکن نہیں ہے۔ لہذا اس کے ساتھ تو علم متعلق ہی نہیں ہو سکتا اور حق تعالیٰ کی ذات کسی کی معلوم نہیں بن سکتی۔ الغرض جب اس کی وجوہ کا علم حاصل ہوتا ہے تو لوگ یہ خیال کر لیتے ہیں کہ ان وجوہ کے ذریعے سے ان کو حق تعالیٰ کی ذات کا علم بھی حاصل ہو گیا ہے۔ لیکن اس دقیق فرق کو سمجھنا ان کے بس کی بات نہیں ہوتی۔

بلکہ میں تو یہ کہتا ہوں کہ حق تعالیٰ عز شانہ کی صفات بھی اس کی ذات ہی کی طرح غیر معلوم ہیں کسی طرح سے بھی علم کے احاطہ میں نہیں آتیں اور وہ کسی مخلوق کے لئے معلوم بھی نہیں بنتیں۔ مثلاً حق تعالیٰ کی صفیٰ علم کا اندازہ نہیں ہے جو مخلوقات کے علوم کا ہوتا ہے۔

کیوں کہ اس صفیٰ علم کا جو مخلوقات میں پائی جاتی ہے، معلوم کے انکشاف میں کوئی دخل نہیں ہوتا سوائے اس کے کہ حق تعالیٰ سبحانہ ہی جیسا کہ اس کا قانون جاری ہے اس صفت کو پیدا فرمانے کے بعد، اس کے موصوف میں انکشاف کو بھی خود ہی پیدا فرما دیتا ہے۔ اگر اس انکشاف میں صفیٰ علم کی اثر اندازی کے ہم کچھ قائل بھی ہو جائیں خواہ فی الجملہ ہی سہی، جیسا کہ بعض متکلمین نے کہا ہے، اور انہوں نے اس اثر اندازی کو اس میں پیدا کیا ہے۔ (تو یہ اثر اندازی بھی اس میں اپنی ذاتی نہیں ہے۔ بلکہ خدا ہی کی پیدا کردہ ہے) اسے مؤثر ہونے میں کوئی دخل نہیں ہے۔ صرف اتنا ہے کہ اس نام کا اس پر اطلاق کر دیتے ہیں اس کے برعکس خالق تعالیٰ شانہ میں صفیٰ علم کی یہ کیفیت نہیں ہے۔ بلکہ اس کو مخلوق کی صفیٰ علم کے ساتھ سوائے نام کے اشتراک اور رکنی اطلاق کے کوئی مناسبت ہی نہیں ہے۔ اسی طرح بارگاہ حق عز شانہ میں قدرت اور ارادہ صفات، تمام افعال کے صادر ہونے کا سرچشمہ (مبدأ) اور وجود مخلوقات کا منشاء ہیں۔ لیکن یہی قدرت اور ارادہ کی صفات جو مخلوقات میں پائی جاتی ہیں، ان کی یہ کیفیت نہیں ہے۔ بلکہ کسی چیز کے ساتھ ان کی قدرت اور ارادہ کے متعلق ہو جانے کے بعد، حق تعالیٰ سبحانہ ہی قانون قدرت کے طور پر اس چیز کو پیدا کر دیتا ہے۔ اور خود ان کی قدرت کو اس چیز کے وجود میں کوئی دخل نہیں ہوتا۔ بجز اس کے کہ ان صفات کا تعلق اس چیز کے ساتھ قائم ہو جانے کے بعد، خدائے تعالیٰ اس چیز کو پیدا کر دیتا ہے۔ یہی حال باقی تمام صفات کا ہے۔ اور ہر معلوم جو صاحب علم سے مناسبت نہ

رکھتا ہو اس کے علم کی قید میں نہیں آ سکتا اور اسے معلوم نہیں ہو سکتا۔ ”کسی چیز کا ادراک اس کی ضد اور مخالف چیزت حاصل نہیں ہو سکتا۔“

یہ علمائے معقول کے نزدیک ایک مسلمہ اصول ہے۔ لہذا اس کی صفات بھی کسی طرح معلوم نہیں ہو سکتیں۔ جیسا کہ حق تعالیٰ کی ذات بے چون اور نیچو نہ (بے مثل و بے مثال) ہے اسی طرح اس کی صفات بھی بے چون اور نیچو نہ ہیں۔ چون کو بے چون کی دنیا میں راستہ کیسے مل سکتا ہے۔

سوال: یہاں ایک زبردست اشکال باقی رہ جاتا ہے اور وہ یہ ہے کہ جب حق تعالیٰ کی ذات اور صفات کا علم حاصل کرنا ممکن نہیں ہے تو ان کی معرفت بھی محال ہوگی۔ پھر معرفت کے واجب ہونے کے کیا معنی ہوں گے؟

جواب: میں کہتا ہوں کہ ذات اور صفات میں معرفت سے مراد ذات سے نقیضوں (اس کی ضد و بالمقابل چیزوں) کا سلب کرنا اور نفی کرنا ہے نہ کہ ذات کا علم حاصل کرنا۔ مثلاً ذات میں معرفت سے مراد یہ ہے کہ (ہم یہ جان لیں کہ) وہ جسم نہیں ہے، وہ جوہر نہیں ہے، وہ عرض نہیں ہے اور مثلاً صفات میں معرفت سے مراد یہ ہے کہ (ہم یہ جان لیں کہ) اس میں جہالت نہیں ہے، عاجزی نہیں ہے، اندھا پن نہیں ہے، گونگا پن نہیں ہے۔ غرض کہ ان ہی اضداد کے سلب ہونے (یعنی نفیوں) سے حق تعالیٰ عز سلطانہ کی ذات اور صفات کا وجوب سمجھا جاسکتا ہے:

پیش ازیں پے نبرہ اند کہ ہست

اس کی ہستی سے زیادہ کچھ نہیں اس کا پتہ

سوال: اگر کوئی شخص یہ کہے کہ اس میں تو کوئی شبہ ہی نہیں کہ حق تعالیٰ کی ذات پر حکم کیا جاتا ہے کہ وہ عالم ہے، وہ قادر ہے۔ وغیر ذلک، اور یہ حکم لگانا اس بات کو مستلزم ہے کہ ذات کا تصور ہوتا ہے۔ کیوں کہ حکم، خواہ ایجابی ہو یا سلبی، بغیر موضوع کے تصور کے ہو ہی نہیں سکتا۔

جواب: تو میں (اس کے جواب میں) کہوں گا کہ ہاں اس قضیہ میں موضوع کا تصور ضرور متحقق ہے۔ لیکن جس چیز کا تصور ہوتا ہے وہ ذات نہیں ہے۔ حق تعالیٰ عز شانہ کی ذات اس سے مزہ اور برتر ہے۔ لیکن چوں کہ یہ تصور تہزیبی ہے جو کہ ذات سے ہی نکلا ہوا ہے وہ غیر تہزیبی تصور کردہ چیزوں کی بہ نسبت ذات کے ساتھ زیادہ مناسب رکھتا ہے اس لئے اس کے تصور کو ذات ہی کا تصور سمجھ لیا گیا ہے یہ سمجھ لینا معنی بر ضرورت ہے۔

کیوں کہ قوت بشر یہ حق تعالیٰ شانہ کی ذات کے ادراک سے قاصر ہے مگر اس کے

باوجود لوگوں کو ان احکام کی معرفت کی ضرورت ہے جن کے ذریعے سے اس کی ذات کو غیر ذات سے تمیز دی جاسکے۔

بعض محققین متکلمین نے فرمایا ہے کہ معرفت سے مراد یہ ہے کہ حادث اور قدیم کے درمیان امتیاز حاصل ہو جائے۔ حضرت امام المسلمین ابوحنیفہ (۱) رضی اللہ عنہ کا یہ ارشاد بھی اسی معنی میں ہو سکتا ہے کہ:

سُبْحَانَكَ مَا عِبَدْنَاكَ حَقَّ عِبَادَتِكَ وَلَيْكُنْ عَرَفْنَاكَ حَقَّ مَعْرِفَتِكَ

خدا یا! تیری ذات پاک ہے۔ جیسا کہ تیری عبادت کا حق تھا ہم عبادت تو نہیں کر سکے لیکن جیسا کہ تیری معرفت کا حق تھا ہم نے تیری معرفت حاصل کر لی ہے۔

پاک ہے وہ ذات جس نے اپنی طرف مخلوق کے لئے کوئی راستہ ہی نہیں رکھا، بجز اس کی معرفت سے عاجز رہ جانے کے۔ لیکن جو معرفت اہل اللہ کے ساتھ مخصوص ہے اس کا تحقق (انلہار) طالب کی استعداد کے آئینے کے اندازہ کے مطابق ہی ہوتا ہے:

بِقَدْرِ آئِنَةِ حُسْنِ تَوْحِيدٍ نَمَائِدِ بُو

تَرَا جِلْوَهُ بِقَدْرِ آئِنَةِ

اور اس آئینے کی تنگی اور وسعت، صاحب آئینہ کی تنگی اور وسعت کے مطابق ہی ہوتی ہے۔

اور ہر چیز کا رب (تر بیت کرنے والا) اس چیز کا ایک خاص سبب اور اس کا قیوم ہوا کرتا ہے۔ اپنے اس خاص سبب کے سوا کسی اور میں معرفت نہیں ہوا کرتی اور اپنی حقیقت سے باہر حصول کی کوئی صورت نہیں بنتی:

ذَرِّهِ غَرِّبُ نِیکِ دَرِ بَسِ بَدِ بُودِ

گَرِچِ عَمَرِے تِگِ زَنَدِ دَرِ خُودِ بُودِ

ہُو نِیکِ یَا کَہِ بَدِ ہُو کُوئی ذَرِّہ حَقِیرِ

بِہَاگِا تَمَامِ عَمَرِ رَہَا خُودِ مِیں وَہِ اَسِیرِ

۱۔ آپ کا اصل نام نعمان بن ثابتؒ ہے اور کنیت ابوحنیفہؒ۔ امام اعظم اور امام صاحب کے لقب سے مشہور ہیں۔ ۸۰ھ کو فد میں ولادت ہوئی اور ۱۵۰ھ میں بعہد منصور عباسی بغداد میں انتقال فرمایا۔ تمام دنیائے اسلام کے اہل سنت و جماعت کا سوا امام اعظم آپ ہی کے مرتب کئے ہوئے مسائل فقہی پر کاربند ہے۔

حضرت خواجہ خواجگان خواجه (بہاؤ الدین) (۱) قدس اللہ سرہ الاقدس نے اسی مضمون کی طرف اشارہ فرمایا ہے کہ

فنا اور بقا کے بعد اہل اللہ جو کچھ دیکھتے ہیں وہ اپنے ہی میں دیکھتے ہیں اور جو کچھ پہچانتے ہیں وہ اپنے ہی میں پہچانتے ہیں اور ان کی حیرت خود اپنے ہی وجود میں ہوتی ہے۔

وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ (اور وہ تمہارے اپنے نفسوں ہی میں موجود ہے۔ تو کیا تم دیکھتے نہیں ہو؟) اور یہ معرفت خود حیرت ہی ہوتی ہے۔ حضرت ذوالنون (۲) مصری قدس اللہ تعالیٰ سرہ فرماتے ہیں کہ الْمَعْرِفَةُ فِي ذَاتِ اللَّهِ حَيْرَةٌ (اللہ تعالیٰ کی ذات میں معرفت، محض حیرت ہے)

ایک دوسرے بزرگ فرماتے ہیں کہ أَعْرِفُهُمْ بِاللَّهِ اشْدُّ تَحْيِيرًا فِيهِ (اللہ کے ساتھ عارف تر وہی شخص ہے جس کا تھیر اس کی ذات میں شدید تر ہو)

اگرچہ اکثر مشائخ قدس اللہ اسرارہم نے ذات حق کی معرفت میں اس کی صراحت فرمائی ہے لیکن اس فقیر (یعنی حضرت مجدد صاحب) کے نزدیک معرفت صفات سے مراد بھی صفات کے اندر حیرت ہی ہے جیسا کہ بیان کیا جا چکا ہے۔

۱۲۔ معرفت

واجب تعالیٰ کے وجود کی تحقیق

واجب تعالیٰ کا وجود، جمہور متکلمین کے نزدیک، اس کی ذات عز شانہ، پر زائد ہے اور حکما

۱۔ آپ نقشبندیہ طریقے کے امام ہیں۔ کنو اب بانی کے پیشے کی وجہ سے، یا اللہ کا نقس دلوں میں بٹھانے کی وجہ سے آپ نقشبند مشہور ہوئے۔ آپ ہی کی وجہ سے اس طریقے کو نقشبندیہ کہتے ہیں۔ بظاہر حضرت امیر کمال رحمۃ اللہ علیہ سے فیض پایا لیکن بطریق اویسیہ حضرت عبدالخالق غجدوائی سے مستفیض ہوئے۔ ۷۱۸ھ میں بخارا کے قریب قصر عارفان میں ولادت ہوئی اور وہیں ۷۳۰ھ سال کی عمر میں ۷۹۱ھ میں انتقال فرمایا۔

۲۔ حضرت ذوالنون مصری کی کنیت ابو عبد اللہ تھی اور نام ثوبان بن ابراہیم تھا۔ امام مالکؒ کے شاگرد تھے اور اہل ملامت کے پیشوا سمجھے جاتے ہیں۔ بہر حال آپ کا شمار مشائخ کبار میں ہے صاحب ریاضت اور کشف و کرامات کے حامل تھے۔ ۲۳۰ھ میں وفات ہوئی۔ آپ کا حزر امر میں ہے جس پر یہ عبارت کندہ ہے: النون حبيب الله من الشوق قتيل الله

اور شیخ ابوالحسن (۱) اشعری رحمۃ اللہ علیہ اور بعض صوفیہ کے نزدیک، یہ وجود عین ذات ہے۔ اور اس فقیر کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ واجب تعالیٰ اپنی ذات کے ساتھ موجود ہے نہ کہ وجود کے ساتھ۔۔۔۔۔ برخلاف باقی موجودات کے کہ وہ سب وجود کے ساتھ موجود ہیں۔ اور وجود خود ذات پر محمول ہے وہ عقل کے مستزعات (الگ کی ہوئی اور نکالی ہوئی چیزوں) میں سے ہے یعنی عقل وجود کی ذات سے موجود کے وصف کو الگ نکال کر ذات پر محمول کر دیتی ہے۔ اور اگر متکلمین کی مراد، وجود زائد ہی الگ نکالا ہوا وجود ہے تو ان کی بات درست ہے اور مخالف کے لئے اس میں انکار یا نزاع کی کوئی مجال نہیں رہتی۔ اور اگر وہ ایسا وجود مراد لیتے ہیں کہ اس وجود کے ساتھ واجب تعالیٰ موجود ہے جیسا کہ بظاہر ان کی عبارت سے مفہوم ہوتا ہے تو پھر خدشے اور تردد کا مقام ہے۔ اور اگر حکماء اور شیخ ابوالحسن اشعریؒ اور بعض صوفیہ بھی واجب تعالیٰ کو اپنی ذات کے ساتھ موجود کہتے ہوں، بغیر اس کے کہ وہ وجود کے قائل ہوں اور اسے عین ذات ثابت کریں اور بغیر اس کے کہ وہ دلائل و براہین کے محتاج ہوں اور بیکار مقدمات کا ارتکاب فرمائیں تو یہ بات زیادہ اقرب اور صحیح ہوگی۔

صوفیوں کے حال پر تعجب

اور ان صوفیوں پر تعجب ہوتا ہے کہ باوجودیکہ وہ ذات حق عز شانہ میں تمام نسبتوں اور تمام اعتبارات کو تو ساقط کر دیتے ہیں اور تنزلات کے مراتب میں ان کو درج کرتے ہیں۔ لیکن اس کے ساتھ ہی وہ وجود کو بھی ذات کے مرتبہ میں ثابت کر دیتے ہیں۔ یہ تو بجز تناقض کے اور کچھ بھی نہیں ہے۔ اس کے جواب میں یہ نہ کہہ دیا جائے کہ وہ حضرات وجود کو عین ذات تو کہتے ہیں، لیکن اسے وہ نسبتوں اور اعتبارات میں سے شمار نہیں کرتے۔ کیوں کہ اس کے جواب میں میں یہ کہتا ہوں کہ عینیت خارج کے اعتبار سے ہے، ذہن کے اعتبار سے نہیں ہے۔ اور ان حضرات کے نزدیک تمام صفات اسی قسم کی ہیں کہ تعقل (سمجھنے) میں تو ذات سے الگ اور مغائر ہیں لیکن خارج میں عین ذات ہیں۔ کیوں کہ سوائے ایک ذات احدیت کے ان کے نزدیک کوئی اور چیز موجود نہیں ہے لہذا لازم آتا ہے کہ وہ ان تمام اعتبارات کو ذات کے مرتبے ہی میں ثابت کریں۔ اور یہ بات غلط

۱۔ آپ فرقہ اشاعرہ کے بانی اور علم کلام کے موجد تھے۔ ۲۶۰ھ بصرہ میں پیدا ہوئے۔ چالیس سال کی عمر تک آپ فرقہ معتزلہ کے سرگرم کارکن رہے بعد میں اختلاف ہو گیا اور شافعی فقہ کی حدود میں رہ کر آپ نے دینی مسائل کو فلسفیانہ استدلال سے مستحکم کیا اور مختلف موضوعات پر تقریباً تین سو کتابیں لکھیں جن میں مقالات الاسلامیین سب سے زیادہ اہم ہے۔ ۳۲۳ھ میں بغداد میں آپ کا وصال ہوا۔

ہے۔ اور وہ خود بھی اس کے برعکس کے ہی معترف ہیں۔ جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔

سوال: اگر یہ حضرات فرمائیں کہ ذات سے مراد وحدت ہے جو کہ تعینِ اول ہے۔ اور اس مرتبہ میں انہوں نے متعین پر تعین کے زائد ہونے کا لحاظ نہیں کیا ہے۔ اس مرتبے میں وہ صرف وجود کا اثبات کرتے ہیں۔ برخلاف باقی تمام نسبتوں اور اعتبارات کے، کیوں کہ ان کا لحاظ و احدیت کے درجہ میں ہوتا ہے جو اس سے ایک قدم نیچے کا درجہ ہے۔

جواب: تو میں اس کے جواب میں کہوں گا کہ اس تقدیر پر ان کی یہ ساری گفتگو متکلمین کے ساتھ نہیں ملتی۔ کیوں کہ متکلمین تو ذات سے مراد ذاتِ محض لیتے ہیں جو تمام تعینات سے اوپر ہے اور وجود کو اس ذات پر زائد جانتے ہیں۔ اور جو فرق اوپر بیان کیا گیا ہے وہ زیادتی کو دور کرنے میں کوئی فائدہ نہیں بخشتا۔ زائد تو بہر حال زائد ہے خواہ مرتبہ اولیٰ میں ہو یا مرتبہ ثانیہ میں۔

ابوالکارم رکن الدین (۱) شیخ علاء الدولہ سمنائی فرماتے ہیں کہ: فَوْقَ عَالَمِ الْوُجُودِ عَالَمُ الْمَلِكِ الْوُدُودِ (محبت فرمانے والے بادشاہ (خدا) کی دنیا، وجود کی دنیا سے اوپر ہے) اس عبارت میں تصریح ہے کہ وجود ذات سے الگ ہے۔ مختصر یہ ہے کہ اگر واجب تعالیٰ کو خود اپنی ذات ہی کے ساتھ موجود کہیں اور کسی نئے وجود کے قائل نہ ہوں تو یہ زیادہ بہتر اور زیادہ مناسب ہے اور اگر وجود کے قائل ہوتے ہیں تو پھر یقیناً ذات اور وجود دونوں میں مغایرت ماننی پڑے گی۔ اور ذات حق عز سلطانہ پر اس کے زیادہ ہونے کا قائل ہونا پڑے گا۔ لہذا اس تقدیر پر متکلمین کی بات، اس نظریہ کے مخالفین کی بات کے مقابلہ میں صحیح اور درستگی سے زیادہ قریب ہے۔

وجود کا بدیہی اور نظری ہونا

رہ گئی یہ بات کہ واجب تعالیٰ کا وجود بدیہی ہے یا نظری؟ تو جمہور متکلمین اس کے نظری ہونے کے قائل ہیں۔ اور امام غزالی اور امام رازی (۲) رحمہما اللہ اس کے بدیہی ہونے کا جزم و

۱۔ کنیت ابوالکارم اور نام احمد بن محمد ہے۔ ۶۵۹ھ میں ولادت ہوئی۔ ۷۶۷ھ میں شیخ نور الدین عبدالرحمن کسرتی سے بغداد میں مرید ہوئے۔ ۷۲۲ھ رجب ۷۳۶ھ کو ۷۷ سال کی عمر میں وفات پائی۔

۲۔ امام فخر الدین ابو عبد اللہ محمد بن عمر بن الحسین ۵۴۳ھ میں رے کے مقام پر پیدا ہوئے۔ تعلیم اپنے وطن میں حاصل کی۔ بعدہ خود کوشافی اور اشاعرہ کے مسلک سے منسلک کر لیا۔ اور معتزلہ سے مقابلے کے لئے خوارزم گئے۔ پھر بخارا، سمرقند، غزنین اور پنجاب وغیرہ کے سفر اور تھوڑے تھوڑے قیام کے بعد آخر کار ہرات میں مقیم ہو گئے اور وہاں مسند درس کو زینت دی اور بے شمار طلبہ کو فیض پہنچایا۔ ۶۰۶ھ میں ہرات میں انتقال فرمایا۔

یقین رکھتے ہیں۔ بعض متاخرین نے ان دونوں قولوں کو جمع کرنے کے لئے کہا ہے کہ یہ بعض لوگوں کی نسبت سے بدیہی ہوتا ہے اور بعض دوسرے لوگوں کی نسبت سے نظری ہوتا ہے۔ اور اس فقیر کے نزدیک صحیح یہی ہے کہ وہ مطلقاً بدیہی ہے۔ اور بعض لوگوں پر اس کا مخفی رہ جانا اس کے بدیہی ہونے کے منافی نہیں ہے۔ کیوں کہ بدیہی ہونا اس بات کو تسلیم نہیں ہے کہ سب لوگ اسے جان لیں۔ بلکہ بہت سے اہل عقل نے تو بعض کھلی بدیہی چیزوں کا بھی انکار کر دیا ہے۔ اور یہ حضرات واجب تعالیٰ کے وجود پر جو دلیلیں لائے ہیں، وہ سب اس کے بدیہی ہونے پر متنبہ کرتی ہیں جس طرح محسوسات کے ادراک میں یہ شرط ہے کہ حق ظاہر آفات سے صحیح سالم اور محفوظ ہو۔ اور جس طرح ان آفات کے پائے جانے کی وجہ سے ان کا ادراک نہ کر سکتا، محسوسات کے بدیہی ہونے کے منافی نہیں ہوتا۔ بالکل اسی طرح عقلی معاملات کے ادراک میں بھی قوتِ مدرکہ کا آفاتِ معنویہ اور امراضِ خفیہ (پوشیدہ) سے سلامت اور محفوظ ہونا بھی شرط ہے۔ اور بوجہ آفات کے ان کا ادراک نہ کر سکتا ان کے بدیہی ہونے کے منافی نہیں ہوگا۔ جو جماعت اس کے بدیہی ہونے پر یقین رکھتی ہے حق سبحانہ نے ان کے حال کی خبر دیتے ہوئے فرمایا ہے: قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِی اللّٰهِ شَكٌّ (یعنی ان کے رسولوں نے کہا کہ کیا تمہیں خدا کے بارے میں شک ہے؟) اور چوں کہ یہ مضمون بعض کم فہم لوگوں کے لئے واضح نہیں تھا۔ لہذا اس کے بعد ان الفاظ کے ساتھ تنبیہ فرمادی ہے: فَاطِرُ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ (کیا تمہیں اس خدا کے بارے میں شک ہے جو آسمانوں اور زمین کا پیدا کرنے والا ہے؟)

۱۵۔ معرفت

صفات کا وجود ذات پر زائد ہے

اہل حق صفات کے وجود کے قائل ہیں اور ان کے وجود کو ذات کے وجود پر زائد سمجھتے ہیں۔ وہ حق تعالیٰ سبحانہ کو علم کے ساتھ عالم، اور قدرت کے ساتھ قادر، جانتے ہیں۔ علیٰ ہذا القیاس۔ اور معتزلہ و شیعہ اور حکماء، صفات کی نفی کے قائل ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ جو چیز صفات پر مترتب ہوتی ہے، وہ خود ذات پر ہی مترتب ہوتی ہے۔

مثلاً مخلوقات میں (چیزوں کا) انکشاف، صفتِ علم پر مترتب ہوتا ہے اور واجب تعالیٰ میں وہ اس انکشاف کو ذاتِ حق عز سلطانہ پر مترتب کہتے ہیں۔ لہذا اس اعتبار سے ذات، علم کی حقیقت

ہے۔ اور اسی طرح قدرت اور تمام صفات کا حال ہے۔ اور متاخرین صوفیہ میں سے بھی کچھ حضرات جو وحدت الوجود کے قائل ہیں، صفات کی نفی کے مسئلہ میں معتزلہ اور حکماء کے ساتھ متفق ہیں۔

سوال: اگر کوئی شخص یہ کہے کہ صوفیہ مذکورہ صفات کو مفہوم اور تعقل (عقل و سمجھ میں آنے) کے اعتبار سے غیر ذات کہتے ہیں، اور تحقق، یعنی وجود خارجی کے اعتبار سے عین ذات کہتے ہیں۔ لہذا ان کا مذہب، حکماء اور متکلمین کے مذاہب کے درمیان ایک واسطہ ہوگا۔ کیوں کہ حکماء صفات کو مطلقاً عین کہتے ہیں اور متکلمین مطلقاً غیر کہتے ہیں۔ اور یہ لوگ خارج کے اعتبار سے عین کہتے ہیں اور مفہوم کے اعتبار سے غیر کہتے ہیں۔

جواب: تو میں اس کا یہ جواب دوں گا کہ ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ حکماء (خارج کی طرح) تعقل اور مفہوم کے اعتبار سے بھی (صفات کو) عین ذات کہتے ہیں۔ بلکہ سارا جھگڑا وجود خارجی ہی میں ہے۔ وجود ذہنی میں نہیں ہے۔ صاحب مواقف (۱) نے اس کی وضاحت فرمائی ہے۔ متکلمین صفات کو ذات پر ایک زائد وجود کے ساتھ خارج میں موجود جانتے ہیں۔ اور حکماء معتزلہ خارج میں (صفات کو) عین ذات سمجھتے ہیں۔ مذکورہ صوفیہ بھی اس مسئلے میں حکماء اور معتزلہ کے ساتھ قطعاً متفق ہیں۔ لیکن یہ حضرات اس مسئلے میں مذکورہ فرق سے اپنے آپ کو حکماء اور معتزلہ سے الگ کر لیتے ہیں اور صفات کی نفی سے انکار فرمادیتے ہیں۔ لیکن آپ جانتے ہیں کہ اس فرق سے انہیں کچھ بھی فائدہ حاصل نہیں ہو سکتا۔

ان کے شیخ اور رئیس نے کہا ہے کہ ”کچھ لوگ صفات کی نفی کی طرف گئے ہیں۔ لیکن انبیاء اور اولیاء کا ذوق اس کے خلاف شہادت دیتا ہے اور کچھ لوگوں نے صفات کا اثبات کیا ہے اور انہوں نے صفات کے سلسلہ میں یہ فیصلہ کیا ہے کہ وہ ذات پوری طرح سے بالکل غیر ہوتی ہے لیکن یہ کفر محض ہے اور خالص شرک ہے۔ بعض لوگوں نے یہ بھی کہا ہے کہ جو شخص ذات کے اثبات کا قائل ہو اور صفات کا اثبات نہ کرتا ہو، وہ جاہل اور بدعتی ہے۔ اور جو شخص ایسی صفات کے اثبات کا قائل ہو جو ذات سے بالکل علیحدہ (پوری طرح) مغائر ہوں، تو ایسا شخص شیوی ہے (یعنی دو خداؤں کو ماننے والا ہے) (کافر ہے اور اپنے کفر کے ساتھ ساتھ جاہل بھی ہے)۔“

۱۔ مواقف علم الکلام کی مشہور کتاب ہے۔ صاحب مواقف سے مراد اس کتاب کے مصنف علامہ عضد الدین عبد الرحمن احمد الہاجی القاضی ہیں۔ مواقف کی شرح علامہ سید الشریف علی بن محمد جرجانی (ف ۸۱۶ھ) نے لکھی جو شرح مواقف کے نام سے مشہور و متداول ہے۔ اس شرح پر حاشیہ ملا عبد الحکیم سیالکوٹی نے تحریر کیا۔

یہ گفت گو، مطلق ثناء اور مطلق اثبات کے درمیان واسطہ کو ثابت کرتی ہے۔ مطلقاً نفی کرنے والوں سے مراد حکما کو لیا ہے اور مطلقاً اثبات کرنے والوں سے مراد متکلمین کو لیا ہے۔ حال آں کہ آپ معلوم کر چکے ہیں کہ یہ مذہب (ان دونوں مذہبوں کے درمیان) واسطہ نہیں ہے۔ بلکہ یہ لوگ خود بھی نفی کرنے والوں میں داخل ہیں۔

صوفیوں کے قول کی تردید

ان لوگوں کی ان جساتوں (دلیریوں) پر تعجب ہوتا ہے کہ محض اپنے کشف پر اعتماد کرتے ہوئے ایک ایسے اعتقاد کی جس پر اہل سنت و جماعت کا اجماع ہو غلط قرار دیتے ہیں۔ اور اس اعتقاد رکھنے والوں کو وہ کافر اور مشوئی (دو خداؤں کا قائل) کہہ دیتے ہیں۔ اگرچہ انہوں نے کفر اور مشویت (کے الفاظ) سے حقیقی کفر اور حقیقی مشویت مراد نہ بھی لی ہو۔ لیکن ایک درست اعتقاد کے بارے میں ایسا لفظ زبان سے نکال دینا بہت ہی ناپسندیدہ اور بڑی ہی خراب بات ہے۔ کشف میں یہ لوگ کتنی غلطیاں کرتے ہیں لیکن اتنا نہیں سمجھتے کہ شاید یہ کشف بھی اسی قسم کا ہو اور وہ اعتقاد صحیح کے ساتھ نکلانے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو۔

جداگانہ مقالہ

اس فقیر کا اس مسئلے میں جداگانہ قول ہے اور وہ یہ ہے کہ حق تعالیٰ سبحانہ کی ذات ہی ان تمام امور میں جو صفات پر مترتب ہوتے ہیں، کافی ہے۔ اس معنی میں نہیں جو علمائے معقول نے کہا ہے کہ (چیزوں کا) انکشاف مثلاً (مخلوقات میں) صفت علم پر مترتب ہوتا ہے تو وہ (واجب تعالیٰ میں) ذات ہی پر مترتب ہوتا ہے۔ بلکہ اس معنی میں کہ ذات حق عز سلطانہ اس انداز پر مکمل اور مستقل ہے کہ وہی سب کا کام کر لیتی ہے۔ یعنی جو کام علم و دانش سے کرنا چاہئے، ذات حق عز سلطانہ بغیر صفت علم ہی کے وہ کام کر لیتی ہے۔ ایسے ہی جو چیز صفت قدرت کی اثر اندازی سے ظہور پذیر ہوتی ہے، ذات حق اس چیز کے ظہور پذیر ہونے میں بغیر اس صفت کے بھی کافی ہے۔

ایک مثال

میں ایک مثال بیان کرتا ہوں جو جلدی سمجھ میں آنے والی ہے کہ جو پتھر خود اپنے طبعی تقاضے سے اوپر سے نیچے کی طرف آتا ہے۔ اس کی ذات ہی، علم، قدرت اور ارادہ کا کام کر لیتی ہے بغیر

اس کے کہ اس میں علم، قدرت اور ارادے کی صفتیں پائی جائیں۔ یعنی علم کا تقاضا یہ ہے کہ پتھر ثقل (بھاری) ہونے کی وجہ سے نیچے کی طرف متوجہ ہو، اور اوپر کی طرف متوجہ نہ ہو۔ ارادہ، علم کے تابع ہے۔ ارادے کا تقاضا یہ ہے کہ وہ نیچے کی جانب کو ترجیح دے۔ اور حرکت مقتضائے قدرت ہے پس پتھر کی اپنی طبیعت خود ان تینوں صفتوں کا کام بغیر ان صفات کا لحاظ کئے ہوئے کر لیتی ہے۔

لہذا واجب تعالیٰ میں، وَلِلّٰهِ الْمَثَلُ الْاَعْلٰی (اور اللہ تعالیٰ کے لئے تو بلند ترین مثال ہونا ثابت ہے) اس کی ذات بھی اسی طرح تمام صفات کا کام کر لیتی ہے اور ان امور کے مترتب ہونے میں اسے صفات کی کوئی احتیاج لاحق نہیں ہوتی۔ لیکن انکشاف، تاثیر اور تخصیص مثلاً علم، قدرت اور ارادہ کی صفت پر مترتب ہوتے ہیں۔ وہ دانا ہے علم کے ساتھ، نہ کہ ذات کے ساتھ۔ وہ مؤثر ہے قدرت کے ساتھ۔ تخصّص ہے ارادہ کے ساتھ۔ اگرچہ یہ بات ہے کہ جو کچھ ان صفات کے ساتھ کیا جانا چاہئے، ذات حق جل شانہ ہی اس میں کافی ہے۔ لیکن یہ معانی، صفات پر ہی مترتب ہیں۔ ذات کو بغیر ان معانی کے پائے جانے کے عالم، قادر اور صاحب ارادہ نہیں کہہ سکتے۔ مثال کے طور پر، اسی پتھر میں اگر علم، قدرت اور ارادہ کی صفت کو وجود بخش دیں تو اس پتھر کو صاحب علم، صاحب قدرت اور صاحب ارادہ کہہ سکتے ہیں، لیکن ان زائد معانی کے وجود کے بغیر وہ ان صفات کے ساتھ متصف نہیں ہوتا۔ اگرچہ وہ خود ہی ان صفات کا کام کر لیتا ہے۔ اور اس میں بھی شبہ نہیں ہے کہ اس میں ان معانی کا وجود اس کے کمال کا باعث ہے۔

لہذا واجب تعالیٰ میں بھی اگرچہ ذات عز سلطانہ ہی ان تمام اشیاء میں جو صفات پر مترتب ہوتی ہیں کافی ہے۔ لیکن خود ان معانی کاملہ کے ثبوت میں صفات درکار ہیں، اور ذات حق عز شانہ ان معانی کے پائے جانے سے، صفات کمال کے ساتھ متصف ہو جاتی ہے۔

اعتراض: یہاں یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ اس تقدیر پر تو ان صفات کے ساتھ جو ذات کی مغائر ہیں ذات حق کی تکمیل پذیر لازم آتی ہے اور اس بات سے ذات میں نقص ہونا اور غیر ذات کے ساتھ مل کر اس کا تکمیل پذیر ہونا لازم آتا ہے اور یہ بات ناممکن ہے۔

جواب: کیوں کہ میں اس کے جواب میں کہوں گا کہ حق تعالیٰ کے لئے اپنے غیر سے صفت کمال کا استفادہ کرنا محال ہے۔ اس کا بذات خود صفت کمال کے ساتھ متصف ہونا محال نہیں ہے۔ اگرچہ وہ صفت (ذات کا) غیر ہو۔ اور متکلمین کے مذہب سے دوسری شق لازم آتی ہے پہلی شق لازم نہیں آتی، جیسا کہ سید سند نے شرح مواقف میں تحقیق کے ساتھ بیان فرمادیا ہے۔

۱۶۔ معرفت

ذات و صفات کا بیچون ہونا

حق تعالیٰ اپنی ذات اور صفات میں بالکل یگانہ ہے۔ اس کی ذات اور صفات، مخلوقات کی ذات اور صفات سے قطعاً مختلف ہیں اور کسی طرح بھی ان سے کوئی مناسبت نہیں رکھتیں۔ لہذا حق سبحانہ ”مثل“ سے یعنی مماثل موافق سے بھی منزہ و پاک ہے۔ اور ”بند“ یعنی مماثل مخالف سے بھی حق تعالیٰ شانہ کے معبود ہونے، صانع ہونے اور واجب ہونے میں کوئی اس کا شریک نہیں ہے۔

اور بعض صوفیہ جو وحدت الوجود کے قائل ہیں تو وہ موجود ہونے میں بھی شریک کی نفی کرتے ہیں اور حق تعالیٰ کے سوا کسی چیز کو موجود نہیں مانتے۔ جس چیز سے وہ اس سلسلے میں استشہاد (دلیل) کرتے ہیں وہ کشف ہے۔ اور یہ بات پوشیدہ نہیں ہے کہ اس قول سے بہت سے اصول دین کا انہدام لازم آتا ہے اور بعض اصول دین کو (اس قول سے) تطبیق دینے میں انہوں نے تکلفات سے کام لیا ہے۔ لیکن ان کی پوری پوری مطابقت میں کلام ہے۔ بعض دوسرے اصول ایسے بھی ہیں جو بالکل ہی تطبیق کے قابل نہیں ہیں۔ مثلاً واجب تعالیٰ جل و علا کی صفات کی نفی کا بحث۔

۱۷۔ معرفت

مکان وزمان اور ان کے لوازم سے تنزیہ

حق تعالیٰ سبحانہ کسی جہت میں نہیں ہے وہ مکانی اور زمانی نہیں ہے۔ حق تعالیٰ کا یہ ارشاد: الرَّحْمٰنُ عَلٰی الْعَرْشِ اسْتَوٰی (خدائے مہربان عرش پر متمکن ہو گیا)۔ اگرچہ یہ ظاہر ثبوت جہت اور ثبوت مکان کا وہم پیدا کرنے والا ہے۔ لیکن درحقیقت اس سے جہت اور مکان کی نفی ہو جاتی ہے، کیوں کہ اس آئے کریمہ سے جہت و مکان کا اثبات ایسے مقام (عرش) کے لئے کیا ہے جہاں نہ کوئی جہت ہے نہ کوئی مکان ہے۔ یہ تو خدائے تعالیٰ کی بے جہتی اور بے مکانی ہی سے کناہ ہے۔ اسے اچھی طرح سمجھ لیجئے، اور وہ جسمانی بھی نہیں ہے، جو ہر اور عرض بھی نہیں ہے، وہ کسی قسم کے اشارے کے قابل نہیں ہے (یعنی اس کی طرف کسی طرح سے بھی اشارہ نہیں کیا جاسکتا)۔ حرکت اور تبدیلی (کے تصورات) بھی اس پر درست نہیں بیٹھتے۔ اس کی ذات قدیم کے ساتھ

حوادث کا قیام بھی جائز نہیں ہے۔ اعراض محسوسہ اور اعراض معقولہ میں سے وہ کسی عرض کے ساتھ متصف نہیں ہے، نہ وہ عالم میں داخل ہے اور نہ ہی عالم سے خارج ہے، نہ وہ عالم (کائنات) کے ساتھ متصل ہے اور نہ عالم سے منفصل (جدا) ہے۔ عالم (کائنات) کے ساتھ اس کی معیت علمی ہے، ذاتی نہیں ہے۔ اس کا عالم کو محیط ہونا علم ہی کے ساتھ ہے۔ ذات کے ساتھ نہیں ہے۔ وہ کسی چیز میں طول نہیں کرتا اور کسی چیز کے ساتھ (مل کر) متحد (یک جان) نہیں ہوتا۔

سوال: اگر کوئی شخص دریافت کرے کہ بعض صوفیہ جو ذاتی معیت اور احاطے کے قائل ہیں اس سے ان کی مراد کیا ہے؟

جواب: میں اس کے جواب میں کہتا ہوں کہ ان حضرات نے ذات سے مراد اس کا تعین اول لیا ہے جس کو وحدت کہتے ہیں، کیوں کہ وہ حضرات اس مرتبہ میں تعین کو ذات حق عز سلطانہ پر زائد ہونے کا اعتبار نہیں کرتے لہذا وہ اس مرتبے کے ظہور کو تکلیفی ذاتی کہتے ہیں۔ اور اسی تعین کو تمام اشیا میں ساری (سرایت کرنے والا) سمجھتے ہیں اور اس کی اسی سرایت کو وہ ذاتی معیت اور احاطہ کہہ دیتے ہیں۔ اور حضرات متکلمین، اللہ تعالیٰ ان کی کوششوں کو مشکور فرمائے، ذات سے ذات محض مراد لیتے ہیں جو کہ تمام تعینات سے بالاتر ہے اور خواہ کوئی تعین بھی ہو اسے وہ ذات حق عز شانہ پر زائد سمجھتے ہیں۔ اور اس میں ذرا بھی شبہ نہیں ہے کہ اس ذات کو عالم کے ساتھ کوئی نسبت ہی نہیں ہے۔ کیا احاطہ، کیا معیت، کیا اتصال اور کیا انفصال (یعنی نہ نسبت احاطہ ہے نہ نسبت معیت اور نہ اتصال نہ انفصال) حق تعالیٰ شانہ کی ذات کسی طور پر بھی علم میں نہیں آسکتی اور مطلقاً ہر لحاظ سے نامعلوم الکلیفیت ہے۔ اسی طرح عالم کے ساتھ اس کی نسبت بھی ہر لحاظ سے نامعلوم الکلیفیت ہے۔ اسے متصل، منفصل، محیط اور ساری (سرایت کرنے والا) کہنا محض جہالت کی وجہ سے ہے۔ متکلمین اور دوسرے لوگ اس فیصلے میں متفق ہیں۔ لیکن متکلمین کی نظر جو حضرت محمد مصطفیٰ علیہ من الصلوٰات اتمہا و من التحیات اکملہا، کی پیروی کے نور کا سرمہ لگائے ہوئے ہے۔ صوفیائے کرام کی نظر کے مقابلے میں جو کہ احاطہ ذاتی کے قائل ہیں بہت ہی باریک بین واقع ہوئی ہے۔ اور ان لوگوں کے ادراک کا سرچشمہ کشف ہے۔ ہر شخص نے اپنے اپنے ادراک کے اندازے کے مطابق ہی فیصلہ دیا ہے، وہ تمام اختلافات جو متکلمین اور بعض متاخرین صوفیہ کے درمیان واقع ہوئے ہیں اسی طرح کے ہیں ان سب میں حق متکلمین کے ساتھ ہے اور صوفیہ کی نظر نے کوتاہی کی ہے اور متکلمین کی بات کی حقیقت کو یہ لوگ دریافت ہی نہیں کر سکے۔

۱۸۔ معرفت

معلوم کے ساتھ علم حق کا تعلق

حق سبحانہ و تعالیٰ ایک ایسے علم کے ساتھ جو اس کی ذات پر زائد ہے تمام معلومات کا عالم ہے خواہ وہ معلوم واجب ہو یا ممکن، اور علم ایک حقیقی صفت ہے جو ذات پر زائد ہے اور اس کا تعلق معلوم کے ساتھ ہوتا ہے۔ جس طرح کہ یہ بات معلوم نہیں کہ واجب تعالیٰ میں اس صفت کی کیا کیفیت ہے، جیسا کہ اوپر گذر چکا ہے، اسی طرح یہ بھی معلوم نہیں ہے کہ معلومات کے ساتھ اس کا کیا تعلق ہے۔ صرف اتنا ہی ادراک میں آتا ہے کہ یہ تعلق، معلوم کے انکشاف کا سبب ہوا کرتا ہے۔ بہت سے لوگ چوں کہ اس حقیقت پر مطلع نہیں ہو سکے اور انہوں نے غائب کو حاضر پر قیاس کر لیا ہے اس لئے وہ اضطراب اور حیرت میں گرفتار ہو گئے۔

۱۹۔ معرفت

قدرت اور ارادہ

قدرت اور ارادہ، حق تعالیٰ شانہ کی ذات پر زائد صفات ہیں۔ قدرت سے مراد یہ ہے کہ حق تعالیٰ کے لئے عالم کی ایجاد (پیدا کرنا) بھی درست ہے اور اس ایجاد عالم (دنیا کو پیدا کرنے) کو چھوڑ دینا (پیدا نہ کرنا) بھی درست ہے۔ اس ایجاد اور ترک ایجاد میں سے کوئی چیز بھی حق تعالیٰ کی ذات پر لازمی نہیں ہے۔ تمام اہل مذاہب اس بات پر متفق ہیں۔

لیکن فلاسفہ کہتے ہیں کہ عالم (کائنات) کو اس موجودہ نظام پر ایجاد (پیدا) کرنا جس پر اب وہ واقع ہے، حق تعالیٰ سبحانہ کی ذات کے لوازم میں سے ہے۔ اس طرح انہوں نے قدرت کے ان معنی کا جو اوپر بیان ہوئے ہیں انکار کیا ہے۔ وہ یہ خیال کرتے ہیں کہ مذکورہ معنی کے لحاظ سے قدرت، ایک نقص ہے اور انہوں نے یہ گمان کرتے ہوئے کہ ایجاد (یعنی خدا کے لئے عالم کی ایجاد واجب اور ضروری ہونا) ہی کمال ہے، ایجاد کو ثابت کر دیا ہے۔ وہ قدرت کے اس معنی میں قائل ہیں کہ ”اگر وہ چاہے تو کرے اور اگر نہ چاہے تو نہ کرے“۔ اور اس مضمون میں وہ اہل اسلام کے ساتھ متفق ہیں۔ لیکن پہلے جملہ شرطیہ (اگر چاہے تو کرے) کے مقدم یعنی شرط (اگر چاہے) کو تو واجب الصدق سمجھتے ہیں (یعنی یہ سمجھتے ہیں کہ اس کا صادق آنا ضروری ہے) اور

دوسرے جملہ شرطیہ (اگر نہ چاہے تو نہ کرے) کے مقدم یعنی شرط (اگر نہ چاہے) کو ممتنع الصدق جانتے ہیں (یعنی یہ سمجھتے ہیں کہ اس کا صادق آنا محال ہے)۔ اور دونوں شرطیہ جملوں کو وہ واجب تعالیٰ کے حق میں صادق کہتے ہیں۔ نیز یہ فلاسفہ ارادہ کو بھی علم پر زائد نہیں سمجھتے۔ وہ کہتے ہیں ارادہ کامل ترین نظام کے طریق پر خود علم ہی کا نام ہے۔ اسے وہ (اپنی اصطلاح میں) عنایت کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔

اور بعض متاخرین صوفیہ بھی، قدرت کے اس معنی میں، فلاسفہ کے ساتھ متفق ہیں۔ اور وہ بھی دوسرے جملہ شرطیہ (اگر نہ چاہے تو نہ کرے) کے مقدم (اگر نہ چاہے) کو ممتنع الصدق کہتے ہیں (یعنی یہ کہتے ہیں کہ اس کا صادق آنا محال ہے) اور اپنے مذہب کو فلاسفہ کے مذہب سے اس طرح الگ کرتے ہیں کہ فلاسفہ ارادے کے قائل نہیں ہیں۔ وہ اسے نفس علم ہی سمجھتے ہیں اور یہ لوگ (صوفیہ) باوجودے کہ قدرت کو مذکورہ معنی ہی میں لیتے ہیں لیکن اس کے ساتھ ہی ارادے کا علم پر زائد ہونا بھی ثابت کرتے ہیں۔ اور اس طرح وہ حق سبحانہ کو صاحب ارادہ تسلیم کرتے ہیں۔ اور اسے موجب نہیں کہتے (جس پر کہ عالم کی ایجاد واجب ہو) برخلاف حکما کے کہ وہ ایجاب کے قائل ہیں اور ارادے کی نفی کرتے ہیں۔

ایک شبہ اور اس کا ازالہ

اس فقیر کو اس مقام پر ایک شبہ ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ دو ایسی چیزوں میں سے جن پر قدرت حاصل ہو کسی ایک کو وجود یا عدم کے ساتھ خاص کر لینے کا نام ارادہ ہے۔ اور جب جزو ثانی ممتنع الصدق ہے اور جزو اول واجب الصدق، تو پھر ارادے کا اثبات کس مقصد کے لئے ہوگا۔ کیوں کہ تخصیص اور ترجیح جو کہ ارادے کا حاصل ہے دو برابر کی چیزوں ہی میں ہو سکتی ہے۔ لہذا جہاں یہ برابری ہی نہیں ہے وہاں ترجیح بھی نہیں ہے، پس وہاں ارادہ بھی نہیں ہے۔ اس لئے جب حکما نے طرفین کی برابری ہی سے انکار کر دیا تو انہوں نے ارادے کو بھی ثابت نہیں کیا اور انہوں نے ارادے کو لا حاصل اور بے فائدہ سمجھا ہے۔ اس مسئلے میں حکما حق پر ہیں۔ لہذا مذکورہ صوفیائے کرام جو عالم کے وجود اور عدم (دونوں پہلوؤں) کے برابر نہ ہونے کے باوجود ارادے کا اثبات کرتے ہیں اور اس اثبات کے ذریعے حکما سے الگ ہو جاتے ہیں اور اتنی سی بات کی وجہ سے وہ حق تعالیٰ سبحانہ کو صاحب ارادہ اور مختار کہتے ہیں تو اس فرق کے سلسلے میں ان کی گفتگو کا حاصل (نتیجہ) ظاہر

نہیں ہے۔ ان کا مذہب واجب تعالیٰ کے اختیار کی نفی کے بارے میں بعینہ وہی ہے جو حکما کا مذہب ہے۔ اور ان کے ارادے کو ثابت کرنا محض زبردستی کی بات اور صرف منہ زوری ہی ہے۔ اور اللہ ہی حق بات ثابت کرتا ہے اور وہی صحیح راہ کی طرف رہنمائی فرماتا ہے۔

سوال: اگر کوئی شخص کہے کہ مذکورہ صوفیائے کرام عالم کے وجود کو حق تعالیٰ سبحانہ کی ذات پر لازم نہیں سمجھتے بلکہ وہ تو عالم کا صدور (ظہور) واجب تعالیٰ سے، ارادے ہی کے ساتھ کہتے ہیں۔

جواب: اس کے جواب میں، میں کہتا ہوں کہ جب دوسرے جملہ شرطیہ کا مقدم یعنی وجود عالم کا ارادہ نہ کرنا متمنع (محال) ہوتا ہے اور وجود عالم کا ارادہ کرنا واجب قرار پا گیا تو ارادے کے لئے جو کہ دو برابر کی جہتوں میں سے ایک جہت کو ترجیح دینے کا نام ہے، وجود عالم میں کوئی دخل ہی باقی نہیں رہا سوائے اس کے کہ اس پر (خواہ مخواہ) ارادے کے لفظ کا اطلاق کر دیا گیا ہے، اور اتنے ارادے کے تو حکما بھی قائل ہیں۔ لہذا اس قسم کے ارادے کا اثبات ایجاب کے دفع کرنے میں کوئی فائدہ نہیں دیتا۔ اور وجود عدم کی دونوں جہتوں کے برابر نہ ہونے کی وجہ سے حق سبحانہ تعالیٰ پر ایجاب لازم آتا ہے۔ جیسا کہ اوپر گزر چکا ہے۔

۲۰۔ معرفت

شیون و صفات میں فرق

شیونات الہی، حق جل شانہ کی ذات کی فرع ہیں۔ اور حق تعالیٰ کی صفات ان شیونات پر ہی متفرع ہیں۔ اور اسمائے الہی جیسے خالق، اور رازق (وغیرہ) وہ صفات پر متفرع ہیں اور افعال، ان اسماء پر متفرع ہیں۔ اور تمام موجودات، افعال کے نتائج ہیں اور افعال ہی پر متفرع ہیں۔ واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم (اللہ تعالیٰ ہی بہتر جانتا ہے) لہذا معلوم ہو گیا کہ شیون، اور چیز ہیں اور صفات اور چیز۔ اور شیون خارج میں عین ذات ہیں اور صفات خارج میں ذات پر زائد ہیں۔

جو لوگ اس فرق پر مطلع نہیں ہو سکے وہ یہ خیال کر بیٹھے کہ شیون ہی صفات ہوتی ہیں۔ چنانچہ انہوں نے یہ فیصلہ بھی کر دیا کہ جس طرح شیون خارج میں عین ذات ہوتی ہیں اسی طرح صفات بھی ذات کے ساتھ اس کا عین ہوتی ہیں۔ چنانچہ ان پر صفات کا انکار لازم آ گیا اور جس مسئلے پر اہل حق کا اجماع تھا کہ صفات کا وجود خارج میں ذات پر زائد ہوتا ہے اس کا انکار بھی لازم آ گیا۔ اور اللہ ہی حق بات کو ثابت کرتا ہے اور وہی صحیح راستہ کی رہنمائی فرماتا ہے۔

۲۱۔ معرفت

ذات و صفات حق میں مماثلت کی نفی

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ (اس کی طرح کی سی کوئی چیز بھی نہیں ہے اور وہ سننے والا دیکھنے والا ہے) حق سبحانہ و تعالیٰ نے بلیغ ترین انداز پر اپنی ذات سے مماثلت کی نفی فرمادی ہے، کیوں کہ اس آیت میں اپنے مثل مثل (یعنی مثل جیسی چیز) کی نفی فرمائی گئی ہے حال آں کہ مقصود اپنے مثل کی نفی کرنا تھا۔ مطلب یہ ہے کہ جب اس کے مثل کا بھی مثل نہیں ہو سکتا تو اس کا مثل تو بطریق اولیٰ نہیں ہوگا۔ لہذا کناہیہ کے طور پر اصل مثل کی نفی ہو گئی۔ کیوں کہ یہ (کناہیہ) صریح کے مقابلے میں بلیغ ترین ہے۔ جیسا کہ علمائے بیان نے اس کو ثابت کیا ہے۔ اور اس کے متصل ہی وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ فرمایا ہے جس سے مقصود صفاتی مماثلت کی بھی نفی کر دینا ہے جیسا کہ پہلے حصے (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) سے مماثلت ذاتی کی نفی کی گئی ہے۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ حق سبحانہ ہی سمیع اور بصیر ہے۔ کسی دوسرے کو سمیع اور بصیر حاصل نہیں ہے۔ یہی حال باقی صفات یعنی حیات، علم، قدرت، ارادے اور کلام وغیرہ کا ہے۔ پس مخلوقات میں صفات کی صورت پائی جاتی ہے، ان کی حقیقت نہیں پائی جاتی۔ کیوں کہ مثال کے طور پر علم ایک صفت ہے جس کی وجہ سے (اشیا کا) انکشاف حاصل ہو جاتا ہے اور قدرت بھی ایک صفت ہے کہ اس صفت کی وجہ سے افعال اور آثار صادر ہوتے ہیں۔ اور مخلوقات میں یہ صفات نہیں پائی جاتیں بلکہ حق سبحانہ و تعالیٰ اپنے کمال قدرت سے ان مخلوقات میں انکشاف کو پیدا کر دیتا ہے بغیر اس کے کہ انکشاف کا اصل سرچشمہ جو صفت علم ہے خود ان کے اندر موجود ہو۔ اور اسی طرح وہی افعال کو بھی ان کے اندر پیدا کر دیتا ہے بغیر اس کے کہ قدرت خود ان کے اندر ثابت ہو۔

سننے اور دیکھنے کو بھی اسی پر قیاس کر لیجئے۔ یعنی خدا ہی مخلوق کے اندر سننے اور دیکھنے کو پیدا کرتا ہے بغیر اس کے کہ خود ان کے اندر سننے اور دیکھنے کی قوتیں موجود ہوں۔ اور اسی طرح حسن اور حرکت ارادی وغیرہ کی قسم کے آثار حیات بھی ان میں ظاہر ہو جاتے ہیں بغیر اس کے کہ وہ خود حیات رکھتے ہوں۔ وہی مخلوقات میں کلام کو پیدا کرتا ہے بغیر اس کے کہ وہ خود حیات رکھتے ہوں۔ وہی مخلوقات میں کلام کو پیدا کرتا ہے بغیر اس کے کہ قوت تکلم پیدا کرے۔ مختصر یہ ہے کہ صفات کے آثار جو حق سبحانہ و تعالیٰ کے پیدا کرنے کی وجہ سے ان میں ظاہر ہو گئے ہیں محض ان آثار کے پائے

جانے کی وجہ سے ان پر صفات کا اطلاق کر دیا جاتا ہے۔ بغیر اس کے کہ ان صفات کی حقیقت ان کے اندر متحقق ہو ورنہ وہ تو چند بے حس و حرکت جمادات کے علاوہ اور کچھ بھی نہیں ہیں۔ آیہ مبارکہ اِنَّكَ مَيِّتٌ وَّ اِنَّهُمْ مَيِّتُونَ (بیشک آپ کو بھی مرنا ہے اور وہ بھی مرجائیں گے) اسی بات کی تصدیق کرتی ہے۔

ایک مثال

یہ بحث ایک مثال سے بالکل واضح ہو جاتا ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ کوئی شعبہ باز لکڑی یا کاغذ کی کوئی تصویر (مورتی) بناتا ہے۔ خود پس پردہ بیٹھ کر وہ اس تصویر کو حرکت دیتا ہے اور عجیب و غریب حرکات اس سے ظاہر کرتا ہے۔ سادہ لوح لوگ سمجھتے ہیں کہ وہ تصویر اپنی قدرت و اختیار سے حرکت کر رہی ہے۔ چنانچہ یہ ظاہر حرکات کا اس سے صادر ہونا۔ اس بات کا وہم پیدا کر دیتا ہے کہ خود اس میں قدرت بھی موجود ہے اور ارادہ بھی۔ حال آں کہ درحقیقت وہاں نہ قدرت ہوتی ہے نہ ارادہ ہوتا ہے۔ اسی طرح یہ بھی وہم ہو جاتا ہے کہ وہ زندگی بھی رکھتی ہے۔ کیوں کہ اس میں زندگی کے آثار بھی پائے جاتے ہیں۔ نیز یہ وہم بھی ہو جاتا ہے کہ وہ علم بھی رکھتی ہے کیوں کہ ارادہ تو علم ہی کے تابع ہوتا ہے۔ اور اگر بالفرض وہ شعبہ باز اس میں بولنے اور بات کرنے کو بھی ایجاد کر دے تو لوگ کہنے لگیں گے کہ وہ باتیں بھی کرتی ہے۔ اس کا وہی حال ہوگا جو سامری کے بنائے ہوئے پچھڑے کا تھا جو بغیر اس کے کہ کلام کرنے کی صفت اپنے اندر رکھتا ہو۔ اس نے آواز نکالی تھی لیکن ایسے لوگ جن کی چشم بصیرت دو بینی (ایک کو دودیکھنے) کے پردے سے پاک ہو چکی ہے دیکھ رہے ہوتے ہیں کہ یہ تصویر محض ایک بے جان چیز (جہاد) ہے۔ ان میں سے کوئی سی صفت بھی اس میں موجود نہیں ہے۔ اور اس کا ایک بنانے والا ہے جو ان تمام حرکات و آثار کو اس میں ایجاد کر رہا ہے۔ لیکن اس کے باوجود وہ بھی ان افعال و حرکات کو اسی تصویر کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ اس کے بنانے والے کی طرف منسوب نہیں کرتے، اور کہتے ہیں کہ تصویر حرکت کر رہی ہے۔ یوں نہیں کہتے کہ بنانے والا حرکت کر رہا ہے۔ بلکہ یوں کہتے ہیں کہ بنانے والا تو حرکت کو پیدا کرنے والا ہے (مگر حرکت، تصویر ہی کر رہی ہے)۔

اس کے بعد یہ کہنے کی گنجائش نہیں رہتی کہ (خدائے تعالیٰ ہی) لذت حاصل کرتا ہے اور خدائے تعالیٰ ہی الم محسوس کرتا ہے (العیاذ باللہ) جیسا کہ بعض صوفیہ نے کہہ دیا ہے۔ اور انہوں

نے لذت و الم کو بھی حق سبحانہ کی طرف ہی منسوب کر دیا ہے۔ حاشا وکھا (یعنی ایسا ہرگز بھی نہیں ہے) حق تعالیٰ تو لذت و الم کو پیدا کرنے والا ہے وہ خود لذت حاصل کرنے والا اور الم محسوس کرنے والا نہیں ہے۔ لہذا (ظاہر ہے کہ) جب صفات کی حقیقت مخلوقات سے منثقی ہوگئی تو ذات کی حقیقت بھی ان سے منثقی ہوگئی۔ کیوں کہ ذات تو اس کو کہتے ہیں جو خود اپنے نفس کے ساتھ قائم ہو، اور صفات اسی ذات کے ساتھ قائم ہوں ذات ہی ان صفات کے آثار کا سرچشمہ ہوا کرتی ہے۔ اور مذکورہ بالا تحقیق سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ صفات اور ذات کے واسطے کے بغیر ان صفات کے آثار کا خالق حق تعالیٰ شانہ ہی ہے لہذا ذات کی حیثیت اس سے زیادہ نہیں ہے کہ وہ ان آثار کی ایجاد اور تخلیق کامل ہوتی ہے اور بس۔ اس بنا پر ذات کی حقیقت بھی ان سے منثقی ہوگئی۔ اِنَّ اللہَ خَلَقَ اٰدَمَ عَلٰی صُوْرَتِهِ (الحدیث، یقیناً خدائے تعالیٰ نے آدم کو اپنی صورت پر پیدا فرمایا ہے) سے اسی مضمون کی طرف اشارہ ہے۔ یعنی خدائے تعالیٰ نے آدم کو اپنی ذات و صفات کی صورت پر پیدا فرمایا ہے۔ لہذا ثابت ہو گیا کہ نہ خدائے تعالیٰ کی ذات کا کوئی مثل ہے اور نہ اس کی صفات کا۔ اس لئے حق تعالیٰ کا ارشاد، وَهُوَ السَّمِیْعُ الْبَصِیْرُ، تنزیہ کا پورا کرنے والا اور نفی مماثلت کی تکمیل کرنے والا ہے۔ یہ بات نہیں ہے کہ یہ تنزیہ کے منافی ہو اور تشبیہ کو ثابت کرنے والا ہو۔ یعنی آیت کے یہ معنی نہیں ہیں کہ جو سمع و بصر (سننے اور دیکھنے کی قوتیں) مخلوقات کے لئے ثابت ہیں اسی طرح خدائے تعالیٰ ان کو مخلوقات کی صفت سمع و بصر کے کسی واسطے کے بغیر مخلوقات میں خود ہی پیدا کرتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے صرف سمع اور بصر ہی کا ذکر فرمایا ہے حال آں کہ تمام صفات کی صورت یہی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان دونوں کی نفی کر دینے سے جبکہ یہ دونوں صفتیں بہت ہی ظاہر ہیں اور مخلوقات میں ان کا ثبوت واضح طور پر نظر آتا ہے، باقی صفات کی خود بخود نفی ہو جاتی ہے جیسا کہ ظاہر ہے۔

اس سے ثابت ہو گیا کہ نہ خدا کی ذات کو پہچانا جاسکتا ہے نہ اس کی صفات کو۔ آدمی جس طرح حق تعالیٰ کی ذات کی معرفت میں عاجز ہے اسی طرح اس کی صفات کی معرفت میں بھی عاجز ہے۔ خاک کو رب الارباب سے کیا نسبت۔ (چہ نسبت خاک را با عالم پاک)۔

۲۲۔ معرفت

ولایتِ خاصہ محمدیہ (ﷺ)

جاننا چاہئے کہ خاص ولایت محمدیہ (آپ ﷺ پر درود و سلام ہوں) مجذوبوں سا لکلوں کے

ساتھ مخصوص ہے جن کو ”مرادین“ کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ اور ”مریدین“ کو ان کی ذاتی استعدادوں کے مطابق اس ولایت میں کوئی حصہ نہیں ملتا۔ مریدین سے ہماری مراد وہ حضرات ہیں جن کا سلوک ان کے جذب پر مقدم ہو، بجز اس کے کہ مراد محبوب کسی مرید محبت کی خصوصی تربیت فرمائے اور اس میں تصرف سے کام لے اور اسے اپنے کمال تصرف سے ایسا جذب عطا کر دے جو خود اس مراد کے جذب کے مثل ہو۔ جیسا کہ امیر المومنین علی ابن ابی طالب کرم اللہ وجہہ کا معاملہ تھا۔ کیوں کہ بیشک وہ بھی سالک مجذوب تھے۔ لیکن وہ آں حضرت علیہ وعلی آلہ الصلوٰۃ والسلام کی تربیت اور ان میں آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) کے کمال تصرف کی وجہ سے نیز اس وجہ سے کہ آپ نے ان کو جذب فرمالیا تھا، ولایت خاصہ کے درجے تک پہنچ گئے تھے۔ برخلاف باقی خلفائے ثلاثہ کے جو حضرت علی (کرم اللہ وجہہ) سے پہلے ہوئے ہیں۔ کیوں کہ ان کا جذب ان کے سلوک پر مقدم ہے۔ بعینہ اسی طرح جیسا کہ حضرت رسالت مصطفیٰ علیہ وعلی آلہ الصلوٰۃ والسلام کا حال ہے۔ کیوں کہ آپ کا جذب بھی آپ کے سلوک پر مقدم ہے (صلی اللہ علیہ وسلم) اور اس سے یہ وہم نہ کیا جائے کہ ہر مجذوب سالک اس ولایت خاصہ تک پہنچ سکتا ہے ایسا ہرگز نہیں ہے۔ بلکہ اگر ان ہزار ہا مجذوب سالکین میں سے ایک آدمی بھی کئی صدیوں کے بعد ایسا ہو جائے تو اسے غنیمت سمجھنا چاہئے۔ یہ تو اللہ تعالیٰ ہی کا فضل و انعام ہے وہ جسے چاہتا ہے عطا فرماتا ہے۔ اور اللہ بڑے ہی فضل والا ہے۔ اور حق تعالیٰ ہمارے سردار محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کی آل پر رحمتیں اور سلامتیاں نازل فرمائے۔

۲۳۔ معرفت

سالک مجذوب اور مجذوب سالک کے مراتب

سالک مجذوب کو معرفت میں، مجذوب سالک پر فضیلت ہوتی ہے۔ اور محبت کا معاملہ اس کے برعکس ہے کیوں کہ حق تعالیٰ سبحانہ مجذوب سالک کی تربیت اس کی ابتدائی حالت سے آخر تک اپنی خصوصی محبت سے فرماتا ہے اور اس کو اپنی عنایت کاملہ سے اپنی بارگاہ قدس کی طرف جذب فرمالیتا ہے۔

یہاں معرفت سے ہماری مراد وہ معرفت ہے جس کا تعلق تجلیات افعالیہ یعنی اشیائے کونیہ کی معرفت اور اللہ تعالیٰ کی صفات اضافیہ سے ہے۔ لیکن وہ معرفت جس کا تعلق حق تعالیٰ کی ذات سے

ہے جس کو جہل سے تعبیر کیا جاتا ہے اور اسی طرح وہ معرفت جس کا تعلق صفات سلبیہ تزییہ سے ہے جو کہ محض حیرت پر مشتمل ہوتی ہے۔ اسی طرح وہ معرفت جس کا تعلق صفت ذاتیہ موجودہ سے ہے، اور ۴۔ وہ معرفت جس کا تعلق شئون ذاتیہ اعتباریہ سے ہے، تو مجذوب سالک ان چاروں معرفتوں کا زیادہ مستحق ہوتا ہے اور وہ ان کی تفصیلات کے زیادہ مناسب ہوتا ہے۔

رہ گئیں وہ معرفتیں جن کا تعلق مقامات عشرہ یعنی زہد، توکل، صبر اور رضا وغیرہ سے ہوتا ہے تو سالک مجذوب ہی ان معرفتوں اور ان کی تفصیلات کے قابل ہوا کرتا ہے۔ کیوں کہ وہ تفصیل کے ساتھ ان مقامات کو طے کرتا ہے اور درجہ بدرجہ ان پر سے گذرتا ہے۔ وہ ہر مقام کی باریکیوں کو تفصیلی طور پر پہچانتا ہے جنہیں مجذوب سالک نہیں پہچانتا۔ کیوں کہ اس کے حق میں یہ تمام مقامات سمیٹ دیئے جاتے ہیں اور ہر مقام کا جو ہر اور خلاصہ اسے حاصل ہو جاتا ہے جو سالک مجذوب کو حاصل نہیں ہوتا۔ لہذا سالک مجذوب ان مقامات میں ظاہر اور صورت کے اعتبار سے زیادہ کامل ہوتا ہے۔ اور مجذوب سالک ان مقامات میں جو ہر اور خلاصہ کے اعتبار سے زیادہ کامل ہوتا ہے۔

اسی لئے عوام نے جو صرف صورتوں کی طرف دیکھتے ہیں یہ سمجھ لیا ہے کہ مقام زہد، توکل، صبر اور رضا وغیرہ میں اول (یعنی سالک مجذوب) بہ نسبت دوسرے (یعنی مجذوب سالک) کے زیادہ کامل ہوتا ہے۔ وہ یہ بات نہیں جانتے کہ دوسرے گروہ یعنی مجذوب سالک میں رغبت کا پایا جانا، اس کے کمال زہد کے منافی نہیں ہوتا۔ اور اس میں ناپسندیدگی کا پایا جانا رضا کے منافی نہیں ہوتا۔ کیوں کہ اس کی یہ رغبت بھی اللہ تعالیٰ کی وجہ سے ہوتی ہے، اس کا اسباب کے ساتھ تعلق بھی اللہ سبحانہ کی وجہ سے ہوتا ہے اسی طرح اس میں ناپسندیدگی کا پایا جانا بھی اللہ عز و جل ہی کی وجہ سے ہوتا ہے۔ باوجودے کہ اس میں یہ تمام اوصاف خالص اللہ سبحانہ کے لئے ہی ہوتے ہیں وہ دنیا کی طرف رغبت کرتا ہے تو صرف اللہ سبحانہ کی وجہ سے کرتا ہے کسی غیر کی وجہ سے نہیں کرتا۔ اور اگر اس کی رغبت اپنے نفس کے لئے ہو تو چوں کہ اس کا نفس بھی اس کے پروردگار کا فرماں بردار ہو چکا ہے لہذا یہ رغبت بھی درحقیقت اپنے پروردگار عز و جل ہی کے لئے ہوگی۔

۲۴۔ معرفت

صورتِ ایمان اور حقیقتِ ایمان

لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ کے ذکر سے مقصود، باطل مہبودوں کی نفی کرنا ہے، خواہ وہ آفاقی ہوں اور خواہ

انفسی۔ آفاقی معبودوں سے مراد، کافروں اور فاجروں کے باطل معبود ہیں۔ مثالاً اور عُرّی۔ اور معبودانِ انفسی سے مراد، نفسانی خواہشات ہیں جیسا کہ حق تعالیٰ نے فرمایا ہے: **اَفْرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ الْاِلٰهَ هَوَاْهُ** (تو کیا آپ نے ان لوگوں کو دیکھا جنہوں نے اپنی خواہشات ہی کو اپنا خدا بنا لیا ہے) ایمان، یعنی تصدیقِ قلبی جس کا ہمیں ظاہر شریعت نے مکلف بنایا ہے، آفاقی معبودانِ باطل کی نفی کے لئے کافی ہے۔ لیکن انفسی معبودانِ باطل کی نفی کے لئے نفسِ امارہ کا تزکیہ درکار ہے جو اہل اللہ کے راستے پر چلنے (سلوک) کا حاصل ہے۔ ایمانِ حقیقی ان دونوں قسم کے معبودانِ باطل کی نفی سے وابستہ ہے۔ لیکن ایمان کے متعلق ظاہر شریعت کا حکم محض معبودانِ آفاقی کے ابطال و نفی سے بھی ثابت ہو جاتا ہے۔ مگر اس قسم کا ایمان محض ایمان کی صورت ہوتی ہے۔ ایمان کی حقیقت تو معبودانِ انفسی کے ابطال پر ہی منحصر ہے صورتِ ایمان کے تو زائل ہونے کا احتمال ہے لیکن حقیقتِ ایمان اس احتمال سے محفوظ ہے۔ کیوں کہ صورتِ ایمان میں اول تو نفسِ امارہ ہی اپنے انکار اور کفر سے باز نہیں رہتا۔ (صورتِ ایمان میں) اس سے زیادہ کچھ حاصل نہیں ہوتا کہ نفسِ امارہ کی مخالفت کے باوجود قلب میں ایک گونہ تصدیق پیدا ہو جاتی ہے لیکن ایمانِ حقیقی میں خود نفسِ امارہ، جو اپنی ذات کے اعتبار سے شرکش ہے مطیع و فرماں بردار ہو کر سرکشی سے باز آ جاتا اور شرفِ ایمان سے مشرف ہو جاتا ہے۔ ان تکلیفاتِ شرعیہ سے مقصود بھی نفس کو عاجز کرنا اور اسے خراب کرنا ہے۔ کیوں کہ قلب تو بذاتِ خود احکامِ الہی جل سلطانہ کا مطیع و فرماں بردار ہی ہوتا ہے۔ اگر قلب میں کسی قسم کی خباثت پیدا ہوتی ہے تو وہ نفس کی ہمسائیگی ہی کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے:

تواضع ز گردن فرازاں نکوست

گداگر تواضع کند خوئے اوست

بہت اچھی ہے عادت سر بلندی میں تواضع کی

گدا مجبور ہے عادت سے گر اس نے تواضع کی

لہذا تزکیہ نفس ضروری ٹھہراتا کہ ایمان کی حقیقت حاصل ہو سکے اور وہ زوال سے محفوظ ہو جائے۔ تزکیہ نفس کا تعلق درجہٴ ولایت سے ہوتا ہے جس سے مراد فنا اور بقا ہے۔ جب تک کوئی آدمی درجہٴ ولایت تک نہ پہنچ جائے اطمینانِ نفس ممکن نہیں ہے۔ اور جب تک نفسِ اطمینان سے وابستہ نہ ہو جائے حقیقتِ ایمان کی بوجہی مشامِ جان (جان کے دماغ) تک نہیں پہنچ سکتی۔ اور وہ زوال کے اندیشہ سے محفوظ نہیں رہ سکتا۔ **اَلَا اِنَّ اَوْلِيَاءَ اللّٰهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُوْنَ**

(یاد رکھو جو لوگ اللہ کے دوست ہیں نہ ڈر ہے ان پر اور نہ وہ غم گین ہوں گے:

از پئے ایں عیش و عشرت ساختن
صد ہزاراں جاں باید باختن
اس جہاں کے عیش و عشرت کے لئے
چاہئیں تحفے ہزاروں جان کے

۲۵ معرفت

طریقت اور حقیقت سے شریعت کا تعلق

شریعت، طریقت، حقیقت، حقیقت سے مراد شریعت کی حقیقت ہے۔ یہ نہیں کہ حقیقت، شریعت سے الگ کوئی چیز ہے۔ طریقت سے مراد، حقیقت شریعت تک پہنچنے کا طریقہ ہے شریعت اور حقیقت سے الگ کوئی اور چیز نہیں ہے۔ شریعت کی حقیقت صحیح طور پر حاصل ہونے سے پہلے صرف شریعت کی صورت کا حصول ہوتا ہے اور شریعت کی حقیقت کا حصول، اطمینان نفس کے مقام میں ہوتا ہے جب کہ آدمی کو درجہ ولایت میں رسائی حاصل ہو جاتی ہے۔ درجہ ولایت میں رسائی اور اطمینان نفس حاصل ہونے سے پہلے شریعت کی صورت ہوتی ہے جیسا کہ ایمان کے سلسلے میں بیان ہوا ہے کہ اطمینان نفس سے پہلے ایمان کی صورت ہوتی ہے اور اطمینان کے بعد ایمان کی حقیقت حاصل ہو جاتی ہے۔

۲۶- معرفت

مراتب فنا

”فنا“ سے مراد، حق تعالیٰ جل ذکرہ کی ہستی کے شہود کے غلبہ کی وجہ سے ماسوائے حق سبحانہ کو بھول جانا ہے۔ اس کی وضاحت یہ ہے کہ روح انسانی مع سر، خفی اور انہی کے بدن کے ساتھ تعلق پیدا ہونے سے پہلے اپنے صانع حقیقی جل سلطانہ کا ایک گونہ علم رکھتی اور بارگاہ قدس کے ساتھ اسے ایک طرح کی توجہ حاصل تھی اور چوں کہ اس کی فطرت میں ترقیات کی استعداد رکھ دی گئی تھی اور ان استعدادوں کا ظہور بدنِ عنصری کے ساتھ تعلق ہونے پر منحصر تھا اس لئے لامحالہ اولاً اسے تعشق (فریفتگی) اور محبت کی صفت عطا فرمائی گئی۔ پھر اس کے بعد کے درجے میں اس کی توجہ کو اس

مادی جسم کی طرف پھیر دیا گیا۔ اور ان دونوں (روح اور جسم) میں محبت کا ارتباط اور تعلق بدرجہ کمال پیدا کر دیا گیا۔ چنانچہ روح نے اس تعلق کی بنا پر اپنے کمال لطافت کے باوجود اپنے آپ کو اس محبوب ظلمانی (جسم) میں گم کر دیا۔ اور اپنے وجود کو مع اس کے توابع (برز و خفی و اخفی) کے اس ظلمانی محبوب یعنی جسم میں فنا کر دیا۔ یہی وجہ ہے کہ بہت سے عقل مند لوگ اپنے آپ کو جسم کے علاوہ کچھ اور نہیں سمجھتے اور جسم کے علاوہ کسی اور بات کا اثبات نہیں کرتے۔

فنائے جسمی

اور حضرت حق سبحانہ نے جو ارحم الراحمین (سب سے زیادہ رحمت کرنے والا) ہے، اپنے کمال رحمت سے انبیاء علیہم السلام کی زبانی جو کہ تمام جہانوں کے لئے رحمت ہیں، صلوات اللہ تعالیٰ علیہم و تسلیماتہ علیٰ جمیعہم عموماً علیٰ افضلہم و خاتمہم خصوصاً (ان سب پر اللہ تعالیٰ کی عام رحمتیں اور سلامتیاں نازل ہوں اور خصوصیت کے ساتھ ان میں سے افضل ترین اور ان کے خاتم پر) لوگوں کو اپنی بارگاہِ قدس کی طرف بلایا اور اس تعلق ظلمانی سے منع فرمایا۔ اللہ سبحانہ کا ارشاد ہے: قُلِ اللّٰهُ نَعَزْ ذُرِّهُمُ اے پیغمبر! کہہ دیجئے کہ (موسیٰ علیہ السلام پر کتاب) اللہ ہی نے اتاری تھی پھر آپ ان کو چھوڑ دیجئے

جس کسی کو سعادت ازلی حاصل ہوگئی اس نے اپنے پیروں واپس ہو کر عالم سفلی کی محبت کو الوداع کہا اور عالم بالا کی طرف متوجہ ہو گیا اور آہستہ آہستہ پرانی محبت نے غلبہ کیا اور نئی پیدا شدہ دوستی نے زوال کی راہ اختیار کی یہاں تک کہ اس محبوب ظلمانی (یعنی جسدِ غصری) کے ساتھ مکمل نسیان میسر آ گیا اور اس کی محبت کا کوئی اثر باقی نہیں رہا۔ اس وقت فنائے جسدی حاصل ہوگئی اور دو قدم جن کا اس راہ (طریقت) میں اعتبار کیا گیا ہے جیسا کہ کہا ہے خُطُوَتَانِ وَقَدْ وَصَلْتَ (دو قدم ہی تو ہیں۔ اور بس تم پہنچ گئے) ان دو قدموں میں سے اس نے ایک قدم کو انجام تک پہنچا دیا۔

فنائے روحی

اس کے بعد اگر محض فضل ایزدی جل سلطانہ کی بنا پر اس مقام سے ترقی حاصل ہو جائے تو آدمی خود روح کے وجود اور اس کے وجود کے توابع کو بھی بھولنا شروع کر دیتا ہے اور آنا فنا نہ بھول بھی بڑھتی ہی چلی جاتی ہے۔ یہاں تک کہ آدمی اپنے آپ کو بالکل بھلا دیتا ہے اور بجز بارگاہِ واجب الوجود جل سلطانہ کے شہود کے اور کچھ بھی باقی نہیں رہتا۔ اس نسیان کو فنائے روحی سے تعبیر

کرتے ہیں جو ان دو قدموں میں سے دوسرا قدم ہے اور روح کے عالم سفلی کی طرف نیچے اترنے کا مقصود فنا کی اسی دوسری قسم کا حاصل کرنا تھا اس کے بغیر یہ دولت میسر نہیں آ سکتی تھی۔

ایک دقیق راز

اور اس میں جو دقیق راز ہے وہ باکمال اہل اللہ پر مخفی نہیں ہے، اور وہ راز یہ ہے کہ روح کے واسطے اپنے آپ کو بھول جانے کے لئے کسی غیر کے ساتھ شدید محبت اور کمال مودت کا حاصل ہونا ضروری ہے۔ اور محبت کا غلبہ جیسا کہ حاضر کے حق میں ہوتا ہے اس کے مثل غائب کے حق میں نہیں ہوا کرتا۔ لہذا اولاً تو روح نے حاضر میں کمال محبت کو حاصل کیا جو خود روح کو فنا کر دینے والا تھا، پھر دوسرے درجے میں اپنے آپ کو فنا کرنے کے لئے غیب میں اسی محبت سے کام لیا۔ یہ وہ دقیق راز ہے جسے اکابر عارفین کے علاوہ دوسرے لوگ نہیں جانتے۔

فنائے قلبی

رہ گیا قلب جسے حقیقت جامعہ سے تعبیر کیا جاتا ہے تو وہ اس وقت روح ہی کے تابع ہوتا ہے۔ لہذا جب وہ ترقی کر کے اپنے مقام سے روح کے مقام میں پہنچ گیا تو اسے بھی روح کی متابعت میں یہی نسیان حاصل ہو گیا۔ اور اس کے فنا کے ساتھ خود بھی فنا ہو گیا۔

فنائے نفس

رہ گیا نفس تو اس کا ترکیہ مقام قلب میں پہنچ جانے کے بعد ہوتا ہے۔ اور یہ اس کے بعد پیش آتا ہے جب قلب ترقی کر کے خود، مقام روح میں پہنچ جاتا ہے۔ صاحب عوارف (۱) جو شیخ الشیوخ ہیں، نسیان مذکور کو مادہ نفس میں ثابت نہیں کرتے۔ وہ نفس کی کمال پاکیزگی اسی میں بتاتے ہیں کہ نفس، مقام قلب میں رسائی حاصل کر لے۔ لیکن یہ حقیر کہتا ہے کہ نسیان مذکور مادہ نفس میں بھی حاصل ہوتا ہے۔ لیکن نفس کے ترقی کر کے مقام قلب سے مقام روح میں پہنچ جانے کے بعد ہوتا ہے لہذا نفس کے لئے بھی فنا متحقق ہوتی ہے جیسی کہ قلب کو ہوتی ہے۔ یہ نفس ہی تو ہے جو حصول

۱۔ حضرت شیخ شہاب الدین سہروردی رحمۃ اللہ علیہ سہروردیہ سلسلے کے سرخیل ہیں۔ آپ اپنے چچا ابو الجیب سہروردی کے مرید و خلیفہ تھے۔ آپ ہی کے خلیفہ حضرت بہاء الدین زکریا ملتانیؒ تھے۔ آپ کی تصنیف ”عوارف المعارف“ تصوف کی مشہور کتاب ہے۔ ۶۳۲ھ بغداد شریف میں آپ کا وصال ہوا۔

اطمینان کے بعد اپنے پروردگار کی طرف رجوع کرتا ہے۔ اور مقامِ قلب سے مقلَبِ قلب (دل کو پھرنے والے یعنی خدا تعالیٰ) کے ساتھ تعلق استوار کر کے راضی اور مرضی (پسندیدہ) بن جاتا ہے۔ حق سبحانہ و تعالیٰ نے اسی کی شان میں فرمایا ہے: **يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً** (اے نفسِ مطمئنہ! (اب تو) اپنے پروردگار کی طرف راضی اور پسندیدہ بن کر واپس آجا)۔ البتہ جب تک وہ مقامِ قلب میں رہتا ہے جس کی شیخ الشیوخ نے خبر دی ہے اور جس کا نام انہوں نے نفسِ مطمئنہ رکھا ہے، اس وقت تک نسیانِ مذکور اس کے حق میں مفقود ہوتا ہے۔ بلکہ اس مقام میں تو اسے اطمینان کا نام بھی زیب نہیں دیتا۔ وہ ترکیہ یافتہ تو ہو گیا ہے لیکن ابھی تک اطمینان کے ساتھ اسے وابستگی حاصل نہیں ہوئی۔ مقامِ قلب تو تغیر و تبدل کا مقام ہے۔ اطمینان اس کی ضد ہے۔ لہذا اس مقام سے نکل جانا اطمینان کی شرط ہے۔ ہر آدمی کی فہم اس مقام تک نہیں پہنچتی۔ **ذَٰلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ** (یہ تو اللہ تعالیٰ کا فضل و انعام ہے۔ وہ جسے چاہتا ہے دیتا ہے۔ اور اللہ بڑے ہی فضل والا ہے)۔

معاملہِ قالب

رہ گیا وہ معاملہ جو قالب (جسم) کے ساتھ ہے تو سوائے ان اعمالِ جوارح (اعضائے بدن کے اعمال) کے جن کو شریعتِ مصطفویہ علیہ و علی آلہ الصلوٰۃ والسلام نے بیان فرمادیا ہے، سب کچھ ولایتِ معلومہ کے دائرے سے خارج اور جذب و سلوک کے دونوں طریقوں سے باہر کی بات ہے کیوں کہ اس کا معاملہ تصفیۂ قلب اور ترکیہ نفس کے علاوہ ہے۔ اکابر اولیاء اللہ میں سے قلیل ترین حضرات کے سوا کسی کو اس مقام کے علوم و معارف کی کوئی اطلاع نہیں دی گئی۔ چوں کہ کسی نے بھی اس سلسلے میں تفصیل سے بات نہیں فرمائی۔ اور کلامِ ربانی (قرآن پاک) اور احادیثِ نبوی علیہ الصلوٰۃ والسلام میں اگرچہ اس کا ذکر آیا ہے لیکن محض اشارات و رموز ہی میں آیا ہے۔ لہذا یہ ضعیف بھی اس بحث کے متعلق کوئی بات نہیں کرتا۔ اور ولایتِ معروفہ کے مرتبے میں جو فنا کے مراتب ہوتے ہیں، انہی کے بیان پر اقتصار کرتا ہے۔ اگر اس کے بعد کبھی سامعین میں اس بات کو سمجھنے کی استعداد معلوم ہوئی تو اپنی معلومات اور سامعین کی فہم کے اندازہ کے مطابق اس سلسلے میں لب کشائی کروں گا۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور حق تعالیٰ سبحانہ ہی توفیق عطاء فرمانے والا اور درست بات دل میں ڈالنے والا ہے۔

جاننا چاہئے کہ یہ ضروری نہیں ہے کہ جسے فنائے رومی میسر ہو جائے اسے فنائے قلبی بھی نصیب ہو جاتی ہے، اتنی بات ضرور ہے کہ قلب کو روح کی طرف جو اس کے لئے بمنزلہ باپ کے ہے ایک طرح کا میلان پیدا ہو جاتا ہے اور نفس سے جو قلب کے لئے بمنزلہ ماں کے ہے روگردانی اور اعراض حاصل ہو جاتا ہے۔ اگر اس کا یہ میلان غلبہ کرے اور اسے پوری طرح سے باپ کی جانب کھینچ لے اور اس (روح) کے مقام میں اسے پہنچا دے تو اس وقت وہ باپ کی صفت یعنی فنا کے ساتھ متصف ہو جاتا ہے۔ نفس کا حال بھی اسی طرح کا ہے کہ فنائے رومی اور فنائے قلبی سے اس کی فنا لازم نہیں آتی۔ مختصر یہ ہے کہ نفس کو اپنے لڑکے یعنی قلب کی طرف ایک قسم کا میلان اور کشش پیدا ہو جاتی ہے۔ اگر یہ میلان غالب آجائے اور اسے لڑکے کے مرتبہ میں جو خود صالح باپ کے مقام میں پہنچ چکا ہے، پہنچا دے تو وہ لامحالہ لڑکے کی صفت کے ساتھ، جو اپنے باپ کے خلق کے سات متعلق (آراستہ) ہو چکا ہے، متصف ہو جاتا ہے اور فنا کو حاصل کر لیتا ہے۔

فنائے سر و خفی و اخفی

نیز وہ تینوں مراتب جو روح سے اوپر ہیں، ان کا بھی یہی حال ہے کہ روح کے فنا ہو جانے سے ان کی فنا لازم نہیں آتی، البتہ اگر روح کے ہبوط (نیچے اترنے) کے وقت ان تینوں مرتبوں نے بھی کلی طور پر یا جزوی طور پر روح کی موافقت میں اسی وقت ہبوط کیا ہو (نیچے اتر آئے ہوں) اور روح کی محبت کا غلبہ ان میں بھی سرایت کر گیا ہو اور اپنی ذاتوں کے نسیان کے مرتبے تک انہیں پہنچا دیا ہو، تو ہو سکتا ہے کہ واپس لوٹتے وقت ان تینوں کو بھی کلی یا جزوی طور پر فنا حاصل ہو جائے اور روح کی طرح وہ سب بھی فانی ہو جائیں۔

علامت فنائے قلب

واضح رہے کہ خطرات کا قلب سے بالکل یہ اٹھ جانا، اس کے ماسوائے حق سبحانہ کو بھول جانے کی علامت ہے۔ کیوں کہ خود خطرہ قلبی سے مراد دل میں کسی چیز کا حاصل ہونا اور اس چیز کا خیال دل میں گزرتا ہے خواہ ابتداء یعنی خود بخود وہ خیال آیا ہو، یا یاد کرنے آیا ہو۔ اور یہ کسی چیز کا دل میں آنا اور اس کے خیال کا دل میں گزرتا ہی علم ہے۔ کسی چیز کے خیال کا دل میں آنا جب بالکل ہی منشی (مٹ) ہو جائے یعنی اس حد تک کہ اگر اسے بہ تکلف بھی لانا چاہیں تو نہ آئے اور اگر اسے یاد کرائیں تب بھی یاد نہ آئے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ علم بالکل یہ زائل ہو گیا۔ اور یہ زوال علم

وہی نسیان ہے جو فنا میں معتبر ہے۔

یہ ہے مقام فنا کی وضاحت کا آخری بیان۔ مشائخ میں سے کسی نے بھی اس تفصیل کے ساتھ اس مقام میں گفتگو نہیں فرمائی اور حق سبحانہ و تعالیٰ کے سوا ہر چیز کو بھول جانے سے زیادہ فنا کے کوئی اور معنی نہیں بتائے۔ اب بھی اس موضوع پر مزید گفتگو کی بڑی گنجائش ہے۔ اگر توفیق خداوندی جل سلطانہ مدد فرمائے تو یہ فقیر اس سے بھی زیادہ تفصیل کے ساتھ گفتگو کرے گا۔ کیوں کہ یہ مقام طالبین کے غلطی میں مبتلا ہونے کا مقام ہے۔ واللہ سبحانہ اعلم بالصواب

۲۷۔ معرفت

واجب تعالیٰ کے ساتھ روح کا اشتباہ

کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ سالک کی نظر عالم ارواح پر پڑتی ہے اور اس وجہ سے کہ عالم ارواح کو مرتبہ وجوب کے ساتھ مناسبت ہوتی ہے، اگرچہ یہ مناسبت محض صورت کے اعتبار ہی سے ہوتی ہے، تو سالک اس عالم ہی کو حق سمجھ لیتا ہے اور اس عالم کے مشاہدہ کو، مشاہدہ حق جل سلطانہ تصور کر لیتا ہے اور اس سے محظوظ اور لذت اندوز ہونے لگتا ہے۔ اور چون کہ عالم ارواح کو عالم اجساد کے ساتھ بھی ایک طرح کا تعلق حاصل ہے۔ لہذا اس عالم کے مشہود کو اس عالم میں کثرت کے اندر وحدت کا مشہود سمجھ لیتا ہے۔ اور احاطہ ذاتیہ اور معیت ذاتیہ کا حکم لگانے لگتا ہے۔ اور ان تخیلات کی وجہ سے ترقی اور مطلوب حقیقی تک پہنچنے کی راہ سالک پر بند ہو جاتی ہے۔ اگر اس مرتبے سے اسے آگے نہ بڑھائیں اور باطل سے حق تک نہ پہنچائیں تو افسوس صد افسوس ہے۔ بعض مشائخ اس مقام میں تیس سال تک روح کو خدا سمجھ کر اس کی پرستش کرتے رہے ہیں اور جب (توفیق حق نے) انہیں اس مقام سے گذار دیا تو اس کی برائی کا انہیں علم ہوا۔ اس خدا کا شکر ہے جس نے ہمیں اس کی رہنمائی فرمائی۔ اگر اللہ تعالیٰ نے ہماری رہنمائی نہ فرمائی ہوتی تو ہم راہ نہیں پاسکتے تھے۔ یقیناً ہمارے پروردگار کے تمام رسول حق لے کر ہی آئے تھے۔

۲۸۔ معرفت

وجود صفات سے بعض لوگوں کے انکار کی وجہ

بعض مشائخ نے جو واجب تعالیٰ جل شانہ کی صفات کے (الگ) وجود سے انکار کر دیا ہے

اور انہوں نے صفات کو خارج میں عین ذات کہہ دیا ہے تو اعلیٰ کی وجہ یہ ہے کہ یہ حضرات تجلیات صفاتیہ کے مرتبہ میں ہیں۔ صفات ان کے لئے ذات جل شانہ کے مشاہدے کے آئینے بن گئی ہیں۔ اور آئینے کی صورت یہ ہوتی ہے کہ وہ (خود) دیکھنے والے کی نظر سے مخفی ہو جاتا ہے (اور وہی چیز نظر میں آتی ہے جو آئینے کے بالمقابل ہوتی ہے) لہذا صفات لامحالہ آئینہ بن جانے کے حکم کی وجہ سے ان کی نگاہوں سے پوشیدہ ہو گئی ہیں۔ اور چوں کہ صفات انہیں نظر نہیں آتیں اس لئے وہ فیصلہ دے دیتے ہیں کہ وہ خارج میں عین ذات ہیں اور علم کے مرتبے میں جو انہوں نے ذات تعالیٰ و تقدس کے ساتھ صفات کی مغایرت (غیر ہونا) ثابت کی ہے تو وہ محض اس بنا پر ہے، تاکہ بالکل یہ صفات کی نفی لازم نہ آجائے۔

اور اگر یہ بعض حضرات اس مقام سے اور اوپر پہنچ جاتے اور ان کا شہود، صفات کے ان آئینوں سے باہر نکل جاتا تو وہ حقیقتِ حال کو جو کچھ کہ ہے جان لیتے اور سمجھ جاتے کہ علمائے سنت کا یہ فیصلہ صحیح اور واقعے کے مطابق اور فائز نبوت علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام والحمیہ سے ماخوذ ہے کہ صفات (الک) موجود ہیں اور وہ ذات پر زائد ہیں۔

۲۹۔ معرفت

کفر شریعت اور کفر حقیقت

(کارکنانِ قضا و قدر) جس کسی کو محض اپنے فضل سے ترقیات کی دولت سے مشرف فرماتا چاہتے ہیں ہر مقام میں اسے فنا اور بقا عطا فرمادیتے ہیں۔ جب تک اس کو نزول کے مقام میں کچھ فنا اور بقا میسر نہ آجائے، اس مقام سے اوپر کی طرف عروج کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا۔ یہی اللہ کا طریقہ ہے جو اس سے پہلے بھی گذر رہا ہے۔ اور تم اللہ تعالیٰ کے طریقے میں کسی قسم کی تبدیلی ہرگز نہیں پاؤ گے ایک عزیز فرماتے ہیں:

بکفر و باسلام یکساں مگر

کہ ہر یک ز دیوان او دفترے ست

کفر اور اسلام کو یوں جانئے

ہیں دو دفتر اس کے ہی دیوان کے

کفر اور اسلام کو ایک ہی نظر سے دیکھنا غلبہ توحید اور افراطِ مگر کے وقت میں ہوا کرتا ہے،

جو جمع محض کے مقام میں حاصل ہوتا ہے۔ اور یہ فنا اور ہلاک ہو جانے کا مقام ہے۔ اور یہ دیکھنا سالک کے اپنے اختیار سے نہیں ہوتا۔ لہذا وہ قطعاً معذور ہوتا ہے۔ جس سالک کو اس مقام سے گذرنا نصیب نہ ہو اور وہ فرق بعد الجمع کے مقام تک رسائی حاصل نہ کر سکے، حقیقی اسلام کی بواسطہ کے مشامِ جان تک کبھی بھی نہیں پہنچ سکے گی اور وہ تا ابد کفر حقیقی میں گرفتار رہے گا۔ اور حق تعالیٰ سبحانہ کی رضامندی کو اس کی ناراضی سے جد نہیں کر سکے گا:

ہر کس کہ کشتہ گشت از ازاں خالِ ہندوش
گرچہ شہید رفت مسلماں نمی رود
اس کے سیاہ تل پہ جو قربان ہو گیا
ہو کر شہید بھی وہ مسلماں نہیں رہا

خالِ ہندوی (سیاہ تل) تاریکی اور پوشیدگی کی خبر دیتا ہے جو کہ مقامِ کفر ہی کے مناسب ہے۔ مسلمانی سے کوئی مناسبت نہیں رکھتا۔ اور جس طرح مرتبہ شریعت میں اسلام اور کفر کے درمیان امتیاز نہ کرنا کفر حقیقت ہے، اسی طرح حقیقت کے مرتبے میں ان دونوں کے درمیان امتیاز نہ کرنا کفر حقیقت ہے۔ نیز غلبہٴ حال کے ظہور سے پہلے، اسلام اور کفر کے درمیان امتیاز نہ کرنا جس طرح اہل شریعت کے نزدیک کفر ہے، اہل حقیقت کے نزدیک بھی کفر ہے اور قابلِ مذمت ہے اہل شریعت اور اہل حقیقت کے درمیان اگر کچھ اختلاف ہے تو وہ غلبہٴ حال کی صورت میں ہے جیسا کہ منصور (۱) حلاج کا معاملہ ہوا جو کہ مغلوب الحال تھا۔

اہل شریعت نے اس کے کفر کا حکم دیا ہے۔ اہل حقیقت نے نہیں۔ تاہم اہل حقیقت کے نزدیک بھی کوتاہی اس کی دامن گیر ہے وہ اسے کالمین میں سے شامل نہیں کرتے۔ اور حقیقی مسلمانوں میں سے نہیں سمجھتے۔ (حسین بن) منصور کا یہ شعر اسی مضمون کا شاہد ہے:

كَفَرْتُ بِدِينِ اللَّهِ وَالْكَفْرُ وَاجِبٌ
لَدَيَّ وَعِنْدَ الْمُسْلِمِينَ قَبِيحٌ
ہوا کافر میں دینِ حق سے مجھ پر کفر واجب ہے
اگرچہ سب مسلمانوں کے ہاں یہ کفر بدتر ہے

۱۔ حسین بن منصور حلاج کی کنیت ابوالمغیف اور وطن بیضاۃ فارس ہے اس کو دعوائے ”انا الحق“ کی پاداش میں بزمانہ تالیف مقتدر عباسی ۳۰۹ھ میں بغداد میں قتل کیا گیا۔

لہذا غلبہٴ حال کے ظہور سے پہلے، اصحابِ احوال کی پیروی کرنا اور فرق نہ کرنا بد تمیزی ہے، الحاد و زندقہ ہے، اور کفرِ شریعت و حقیقت ہے۔ اللہ سبحانہ ہمیں اور تمام مسلمانوں کو ایسی تقلیدات سے محفوظ رکھے۔ تقلید کے شایانِ شان تو علومِ شرعیہ ہی ہیں۔ نجاتِ ابدی حقیقت اور شافعی رحمہما اللہ کی تقلید ہی میں منحصر ہے۔

جنیدؒ (۱) اور شبلی (۲) رحمہما اللہ کے اقوال دو مصلحتوں سے کارآمد ہوتے ہیں۔ ظہورِ احوال سے پہلے ان اقوال کا سننا طالبین کے لئے ان احوال کی طرف شوق دلانے کا باعث بنتا ہے اور ایک قسم کا وجد پیدا کر دیتا ہے۔ ظہورِ احوال کے بعد وہ انہی اقوال کو اپنے احوال کی کسوٹی اور مصداق بنالیتے ہیں۔ ان دونوں مصلحتوں کے بغیر ان حضرات کے اقوال کو جاننا اور ان میں غور و فکر کرنا ممنوع ہے، اس میں نقصان کا احتمال غالب ہے۔ اور جس مقام میں ضرر کا ذرا بھی وہم پایا جاتا ہو، عقل مند لوگ اس کی طرف پیش قدمی نہیں کرتے، تو جہاں ظن غالب ہو وہاں کیسے ممکن ہے۔

۳۰۔ معرفت

اسمِ الْمُحْصِل کی راہ سے کفار کے واصل ہونے کی تحقیق

بعض مشائخ طریقت قدس اللہ تعالیٰ اسرارہم نے سکر اور غلبہٴ حال میں فرمایا ہے کہ کافر بھی مؤمن کی طرح مقصودِ حقیقی سے واصل ہو جاتا ہے۔ اگرچہ ان کے اصول کی راہ مختلف اور جدا واقع ہوئی ہے، کیوں کہ کفار، خدا کے نام ”الْمُحْصِل“ (راہ سے گمراہ کر دینے والا) کی راہ سے واصل ہوتے ہیں اور اہل اسلام خدا کے نام ”الْحَادِی“ (رہنمائی فرمانے والا) کی راہ سے۔ ان حضرات نے اس مقام میں اسی جیسی بہت سی باتیں کہی ہیں۔ کچھ دوسرے لوگوں نے بھی جو اس بلند مرتبہ جماعت کے ساتھ شبہ اختیار کئے ہوئے ہیں اس بارے میں محض تقلید کے طور پر یا توحیدِ صوری کے انوار کے ظہور کے وقت بہت سی باتیں کہہ ڈالی ہیں اور سادہ دل لوگوں کو راہ سے بھٹکا گئے ہیں۔

۱۔ حضرت جنید بغدادی رحمۃ اللہ علیہ سید الطائفہ کے لقب سے مشہور ہیں آپ کا مولد و وطن اور مدفن بغداد ہے۔ حضرت سری سقطی رحمۃ اللہ علیہ کے بھانجے اور خلیفہ تھے۔ ۲۹۷ھ میں وصال ہوا۔

۲۔ حضرت شبلی رحمۃ اللہ علیہ کی کنیت ابو بکر ہے۔ ۲۴۶ھ بغداد یا سامرہ میں ولادت ہوئی۔ ۳۳۲ھ میں انھاسی سال کی عمر میں بغداد میں وفات پائی۔ آخر عمر میں اس خیال سے کہ نہ جانے کب موت آجائے لا الہ الا اللہ جگہ صرف ”اللہ اللہ“ کہنے لگے تھے۔

اس بات کی حقیقت ایک دوسرے انداز پر ہے جسے اکابر اہل اللہ پر جو استقامتِ حال سے مشرف ہیں منکشف فرمایا گیا ہے۔ اس میں سے مختصراً کچھ یہاں تحریر کر دیا جاتا ہے۔

ایک شبہ اور اس کا ازالہ

جاننا چاہئے کہ سالک پر اثنائے راہ میں قرب اور معیتِ حق سبحانہ کو چیزوں کے ساتھ خواہ وہ چیز کوئی سی اور کیسی بھی ہو، ظاہر کیا جاتا ہے اور سالک اس وقت ذاتِ حق سبحانہ کو ہر چیز کے ساتھ موجود پاتا ہے۔ اور معیتِ ذاتیہ، قربِ ذاتی، احاطہ اور سریانِ ذاتی کا حکم لگاتا ہے۔ وہ اس قرب و معیت میں ساری چیزوں کو یکساں جانتا ہے۔ وہ چیز خواہ مومن ہو یا کافر یہی قرب اور معیت کا شہود اس جماعت کے لئے سابقہ حکم لگانے کا باعث ہوا ہے جیسا کہ آپ دیکھ رہے ہیں۔

لیکن از بابِ صحو (ہوش والے) اور اصحاب تمیز جانتے ہیں کہ اس بارگاہ، حق جلِ سلطانہ سے قرب اور معیت فرض کرنے کے باوجود یہ لازم نہیں آتا کہ وہ بھی اس سے قریب ہیں اور اس کے ساتھ ہیں۔ کیوں کہ قرب اور وصل تو علم کے اعتبار سے ہوتا ہے اور علم کافر میں مفقود ہے۔ بلکہ عام مؤمنین کے بارے میں بھی لفظ ”وصل“ کا اطلاق نہیں کرتے، جب تک کہ وہ درجہٴ ولایت تک نہ پہنچ جائے اور اس کو بقا باللہ کا مقام حاصل نہ ہو جائے وہ واصل نہیں ہے اکابر اولیاء اللہ کا یہی مذہب ہے۔ ایک بزرگ فرماتے ہیں:

دوست نزدیک تر از من بہ من است

وین ست مشکل کہ من از وے دورم

دوست مجھ سے بھی زیادہ ہے مرے نزدیک تر

پر یہ مشکل ہے کہ میں ہی خود ہوں اس سے دور تر

یہ دوری، حق تعالیٰ کے قرب کو ذوقی طور پر نہ جاننے کے اعتبار سے ہے بلکہ میں تو کہتا ہوں کہ گمراہی کا منشا اور غبات (گمراہی) کا سرچشمہ خود یہی بندہ ہے اور بس۔ بارگاہِ حق تعالیٰ و تقدس کی جانب سے تو تمام خیر و ہدایت ہی کی فیض رسانی ہو رہی ہے۔ لیکن وہی ہدایت، محل کی خباثت کی وجہ سے گمراہی اور ضلالت کے معنی پیدا کر لیتی ہے۔ اگرچہ یہ معنی بھی حق سبحانہ و تعالیٰ ہی کے پیدا کرنے سے پیدا ہوتے ہیں۔ اس کی مثال صالح غذا کی طرح ہے۔ کہ بیماروں میں بوجہ ردی آغلاط اور فاسد مواد کے وہی صالح غذا و مزاج کا سبب اور بدن کی خرابی کا باعث بن

جاتی ہے۔ لہذا اس بارگاہِ جل و علا پر ”المُصلِّ“ نام کا اطلاق اس اعتبار سے ہے کہ وہی ان میں گمراہی کو پیدا کرتا ہے۔ مگر یہ گمراہی خود ان ہی کی ذاتوں کا تقاضا ہوتی ہے جو حق سبحانہ و تعالیٰ کے پیدا کرنے سے وجود میں آگئی ہے۔ اس لئے ان لوگوں کو خدا کے نام ”المُصلِّ“ سے بجز اس کے اور کوئی مناسبت نہیں ہے کہ اس نے ان میں گمراہی کو پیدا فرما دیا ہے۔

اس نام کو بھی مذکورہ فعلِ پیدائش سے قطع نظر کرتے ہوئے حق تعالیٰ شانہ کی بارگاہ سے کوئی مناسبت نہیں ہے۔ برخلاف خدائے تعالیٰ کے نام ”الْہادی“ کے کہ باوجود اس سے قطع نظر کرنے کے کہ وہی ان میں ہدایت کو پیدا کرتا ہے، اس نام کو ذاتِ حق تعالیٰ و تقدس کے ساتھ مناسبت ہے کیوں کہ ہدایت کا منشا خیر اور کمال ہوتا ہے۔ اور ضلالت (گمراہی) کا منشا شر اور نقصان ہوا کرتا ہے۔ اور اول یعنی ہدایت، حق تعالیٰ کی بارگاہِ قدس کے لائق ہے اور دوسری یعنی ضلالت اس کے لائق نہیں ہے کیوں کہ حق تعالیٰ تو خیرِ محض ہے۔ نیز ضلالت (گمراہی) کو مُصلِّ کے ساتھ کچھ بھی مناسبت نہیں ہے۔ بجز اس کے کہ وہ حق تعالیٰ کی پیدا کردہ ہے۔ کیوں کہ وہ شرارتِ محض ہے اور اس کے برعکس حق تعالیٰ کی ذاتِ کمالِ محض ہے۔

اور ہدایت کو ”الْہادی“ کے ساتھ مخلوق ہونے کی مناسبت کے علاوہ ایک دوسری مناسبت بھی ہے اور وہ ان دونوں میں خیریت (خیر ہونا) اور کمال کا پایا جانا ہے جیسا کہ ابھی ابھی اس کی طرف اشارہ گذر چکا ہے۔ لہذا گمراہ آدمی کے لئے تو ”مُصلِّ“ تک راہ ہی نہیں ہے اور ہدایت پانے والے آدمی کے لئے ”الْہادی“ تک راہ ہے۔ کیوں کہ اول یعنی ضلالت (گمراہی) میں اس جہت کی مناسبت نہیں پائی جاتی جو ان دونوں کے درمیان مشترک ہو۔ اور دوسری یعنی ہدایت میں جہتِ مشترک کی مناسبت پائی جاتی ہے۔ لہذا ہدایت پانے والا آدمی تو ہدایت کے واسطے سے ”ہادی“ تک پہنچ جاتا ہے اور گمراہ آدمی ضلالت کے واسطے سے مُصلِّ تک رسائی حاصل نہیں کرتا۔ جیسا کہ ظاہر ہے۔

مثال

یہ بات ایک مثال سے واضح ہو جاتی ہے۔ صفر کے مریض کے لئے اس کے فسادِ مزاج کی وجہ سے شیرینی تلخ ہوتی ہے۔ چنانچہ یہ نہیں کہا جاسکتا کہ صفر کا مریض اس تلخی کے ذریعے سے شیرینی سے واصل ہوا ہے۔ کیوں کہ شیرینی میں تلخی تو بالکل بھی موجود نہیں ہے۔ وہی شیرینی بوجہ اس کے کہ صفر کے مریض کا مزاج بگڑا ہوا ہے تلخی کے معنی پیدا کر لیتی ہے۔ اور یہ تلخی اگرچہ ایک عارضہ کی

وجہ سے پیدا ہوئی ہے لیکن صفر کے مریض کے لئے شیرینی تک وصول سے مانع بن گئی ہے لہذا اگر اسی درحقیقت گمراہ آدمی کے لئے ”مُضِلُّ“ تک رسائی کی مانع ہے، رسائی کا باعث نہیں ہے۔

دوسری مثال یہ ہے کہ قطبی آدمی قلبی بیماری اور موسیٰ علیہ السلام کے ساتھ دشمنی کے غلبے کی وجہ سے دریائے نیل کے پانی کو خون پاتا تھا۔ کوئی عقل مند نہیں کہتا کہ وہ قطبی خون کے واسطے سے پانی سے واصل تھا۔ یہ خون اس کے لئے پانی تک واصل ہونے سے مانع بن گیا تھا۔ پانی میں خون ہونے کی بالکل کوئی بات نہیں تھی وہ تو اس قطبی کے مزاج کے فساد کی وجہ سے حادث ہوا تھا اور اس کے لئے پانی تک پہنچنے کا مانع بن گیا تھا۔ اسے خوب سمجھ لو۔

لہذا اس جماعت نے حق سبحانہ کے قریب ہونے کا تو لحاظ کیا اور بندے کی جہت کا کوئی لحاظ نہ کرتے ہوئے حق سبحانہ کے ساتھ بندے کے قرب کا فیصلہ دے دیا۔ انہوں نے غائب اور حاضر میں کوئی فرق نہیں کیا ہے۔ لیکن ارباب صحو و تمیز (ہوش اور تمیز والے) حضرات فرق کرنے والے لوگ ہیں۔ انہوں نے ایسا فیصلہ دیا ہے جو واقعے کے مطابق ہے۔ واللہ سبحانہ اعلم۔ اور وہی حق کو حق ثابت کرتا اور راستے کی رہنمائی فرماتا ہے۔

اور وہ جو ہم نے کہا تھا کہ اثنائے راہ میں سالک پر حق سبحانہ و تعالیٰ کا قرب ظاہر ہوتا ہے۔ وہ اس لئے کہا تھا کہ منتہی حضرات اشیا کے ساتھ حق سبحانہ و تعالیٰ کے قرب کو قریب علمی سمجھتے ہیں اور معیت اور احاطہ اور سریان بھی علمی ہی ہوتا ہے۔ وہ اس مسئلے میں علمائے اہل حق کے موافق ہیں اور علم سابق سے استغفار کرتے ہیں۔ وہ حق تعالیٰ و تقدس کی ذات کو عالم (کائنات) کے ساتھ کوئی نسبت بھی نہیں دیتے۔ اور ہر وہ نسبت جو واقع ہوتی ہے اسے حق سبحانہ کی صفات کے ساتھ نیچے لے آتے ہیں۔ وہ ذات حق کو بے چون اور بے چگون جانتے ہیں۔ کسی نسبت کو ثابت کرنا اس مقصد کے منافی (خلاف) ہے۔ لہذا وہ قرب اور معیت جو ذات کے اعتبار سے ہو اسے وہ دونوں طرف سے مسلوب (منفی) سمجھتے ہیں۔ یہ اللہ کا فضل ہے وہ جسے چاہتا ہے دیتا ہے۔ اور اللہ بڑے فضل والا ہے۔

۳۱۔ معرفت

سیر کی حقیقت اور اس کی اقسام

سیر اور سلوک سے مراد وہ حرکت ہے جو علم میں ہوتی ہے اور مقولہ کیف سے تعلق رکھتی ہے۔

حرکتِ اسن کی یہاں گنجائش نہیں ہے۔

سیر اول

لہذا سیر الی اللہ (اللہ کی طرف سیر) سے مراد وہ حرکتِ علمیہ ہے جو علمِ اسفل سے علمِ اعلیٰ تک جاتی ہے، اور اس اعلیٰ سے دوسرے اعلیٰ تک۔ یہاں تک کہ سالک آخر میں تمام علومِ ممکنات کو طے کر لینے اور ان کے بالکل ذوال پذیر ہو جانے کے بعد علمِ واجب تک پہنچ جاتا ہے۔ اس حالت کو فنا سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

سیر دوم

اور سیر فی اللہ (اللہ تعالیٰ میں سیر) سے مراد وہ حرکتِ علمیہ ہے جو مراتبِ وجوب میں ہوتی ہے اور جس کا تعلق اسما و صفات اور شیون و اعتبارات اور تقدیسات و تنزیہات سے ہوتا ہے۔ یہاں تک کہ آخر میں وہ اس مرتبے تک پہنچ جاتا ہے، جسے کسی عبارت سے تعبیر کرنا اور کسی اشارے سے اس کی طرف اشارہ کرنا ممکن نہیں ہے۔ نہ اس کا کوئی نام رکھا جاسکتا ہے اور نہ کسی کنائے سے اسے ملقب کیا جاسکتا ہے۔ نہ کوئی جاننے والا اسے جان سکتا ہے اور نہ کوئی ادراک کرنے والا اس کا ادراک کر سکتا ہے۔ اس سیر کو بقا کے نام سے یاد کرتے ہیں۔

سیر سوم

اور سیر عن اللہ باللہ (اللہ کی طرف سے اللہ کے ساتھ سیر) جو تیسری سیر ہوتی ہے اس سے مراد وہ حرکتِ علمیہ ہے جو علمِ اعلیٰ سے علمِ اسفل کی طرف نیچے اترتی ہے اور اسفل سے پھر اسفل کی طرف۔ یہاں تک کہ سالک ممکنات کی طرف واپس لوٹ آتا ہے اور مراتبِ وجوب کے تمام علوم سے نیچے اتر آتا ہے۔ یہی وہ سالک ہے جو اللہ کے ساتھ اللہ کو بھول گیا ہے اور اللہ کے ساتھ اللہ کی طرف سے واپس آ جاتا ہے۔ یہی پانے والا اور گم کرنے والا ہے۔ یہی واصل و مجبور ہے اور یہی قریب و بعید ہے۔

سیر چہارم

اور چوتھی سیر جسے سیر در اشیا کہتے ہیں۔ اس سے مراد، علمِ اشیا کا حصول ہے جو علومِ اشیا کے زوال کے بعد درجہ بدرجہ ہر ایک چیز کے متعلق حاصل ہوتا ہے (یعنی سیر اول میں تمام اشیا کے

علوم زوال پذیر ہو جاتے ہیں پھر اس کے بعد چوتھی سیر میں درجہ بدرجہ ایک ایک چیز کا علم حاصل ہوتا رہتا ہے یہاں تک کہ تمام اشیا کا علم حاصل ہو جاتا ہے (لہذا چوتھی سیر، سیر اول کے مقابلے میں ہے اور تیسری سیر، سیر دوم کے مقابلے میں ہے جیسا کہ تم دیکھ رہے ہو۔

حاصل کلام

اور ”سیر الی اللہ“ اور ”سیر فی اللہ“ خود ولایت کو حاصل کرنے کے لئے ہوتی ہے جس سے مراد فنا اور بقا ہے۔ اور تیسری اور چوتھی سیر مقام دعوت کے حصول کے لئے ہوتی ہے جو انبیاء مرسلین کے ساتھ مخصوص ہے۔ خدائے تعالیٰ کی رحمتیں اور سلامتیاں ہوں ان سب پر عموماً اور ان کے افضل ترین پر خصوصاً۔ اور انبیاء علیہم الصلوٰۃ والتسلیمات کے کامل ترین تبعین کا بھی مقام دعوت میں کچھ حصہ ہوتا ہے جیسا کہ حق تعالیٰ کا ارشاد ہے: **قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي اَدْعُو اِلَى اللّٰهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ اَنَا وَمَنِ اتَّبَعْنِي** (اے پیغمبر ﷺ! کہہ دیجئے کہ یہی میری راہ ہے کہ میں خدا کی طرف بصیرت کے ساتھ دعوت دیتا ہوں اور میرے تبعین بھی یہی دعوت دیتے ہیں)۔

۳۲۔ معرفت

کسی توجہ کی برتری طبعی توجہ پر

کچھ لوگ جو فطری طور پر ہی حضور اور توجہ کا ملکہ رکھتے ہیں اور ان کی اس توجہ میں کسب کو کوئی دخل نہیں ہوتا، تو اس کا راز یہ ہے کہ روح کو بدن کے ساتھ تعلق پیدا ہونے سے پہلے ایک قسم کی توجہ اور حضور حاصل ہوتا ہے جب اسے بدن غصری کے ساتھ متعلق کر دیا جاتا ہے اور عشق و محبت کی نسبت درمیان میں آ جاتی ہے تو روح پوری طرح سے بدن کی طرف ایسی متوجہ ہو جاتی ہے کہ وہ اپنے آپ کو اور اپنے گزشتہ احوال کو بالکل فراموش کر دیتی ہے۔ ان میں سے کچھ لوگ ایسے بھی ہوتے ہیں۔ جنہیں کسی دوسرے امر کی طرف توجہ غالب ہونے کی وجہ سے سابقہ توجہ بالکل فراموش نہیں ہوتی۔ اور بدن کے ساتھ تعلق ہو جانے کے باوجود اس کا اثر باقی رہ جاتا ہے۔ لہذا الاحمالہ ان کی یہ توجہ عمل اور کسب کی محتاج نہیں ہوتی۔ لیکن یہ بات سمجھ لینی چاہئے کہ جو لوگ (احوال سابق کو) پوری طرح سے فراموش کر چکے ہوں۔ اگر بدن کے ساتھ تعلق قائم ہو جانے کے بعد انہیں کوئی عروج نصیب ہوتا ہے تو وہ پہلی جماعت سے سبقت لے جاتے ہیں۔ اگرچہ پہلی جماعت بھی ترقی

کرتی ہے، کیوں کہ ان کا (احوال سابق کو) بالکل فراموش کر دینا اور پھر اپنے معشوق یعنی بدن کی طرف پوری طرح متوجہ ہو جانا ان کی لطافتِ استعداد کو بتاتا ہے کہ وہ جس کی طرف بھی متوجہ ہو جاتے ہیں، وہی بن جاتے ہیں اور اس کے ماسوا کو بالکل فراموش کر دیتے ہیں۔ برخلاف اس صورت کے جس میں آدمی احوالِ سابقہ کو نہیں بھولتا۔ کیوں کہ اس سے معشوق کی طرف متوجہ ہونے میں نقص سمجھا جاتا ہے۔ واللہ سبحانہ اعلم۔

۳۳۔ معرفت

سابقین اور محبوبین میں فرق

سابقین میں چوں کہ حضور، اول ہی سے حاصل ہے اس لئے ممکن ہے کہ حضور ان کی کلیت (ظاہر و باطن) میں سرایت کر جائے اور ان کی بصارت، بصیرت کا حکم اختیار کر لے۔ اور ان کا ظاہر، باطن کے رنگ میں رنگ جائے۔ لیکن وہ سرایت جو محبوبوں میں ہوتی ہے وہ دوسری چیز ہے۔ کیوں کہ محبوب حضرات بالکل اپنے آپ سے نکل کر اسی کے ساتھ باقی ہو گئے ہیں اور ان کے وجود کے ذرات میں سے ہر ذرہ اسی کے ساتھ باقی بن گیا ہے، برخلاف سابقین کے کہ ان کے وجود کا بھایا اپنے حال پر ہے، وہ خود اپنے ساتھ باقی ہیں، اس کے ساتھ باقی نہیں ہیں، زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ انہوں نے اس کا رنگ اختیار کر لیا ہے۔

۳۴۔ معرفت

بندے کی قدرت و اختیار اور اس پر جزا کا مرتب ہونا

حق تعالیٰ سبحانہ کا ارشاد ہے، اور حق تعالیٰ سے زیادہ سچی بات کہنے والا اور کون ہو سکتا ہے کہ وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ (یعنی اور اللہ نے ان پر کوئی ظلم نہیں کیا، وہ تو خود ہی اپنے آپ پر ظلم کرتے تھے) اس آیت کریمہ میں حق سبحانہ سے ظلم کی نفی اور ان لوگوں کے لئے ظلم کا ثابت ہونا ظاہر ہے کیوں کہ (خدا کی جانب سے) ظلم کی تخلیق ان کے ارادے کے بعد ہوئی ہے۔ اور ان کا ارادہ اس علم کے بعد صادر ہوتا ہے جو انہیں بھلائی اور برائی کے متعلق حاصل ہے۔ اور بھلائی و برائی دونوں کا شریعت میں وضاحت کے ساتھ بیان کر دیا گیا ہے۔ اور یہ بھلائی اور برائی دونوں یکساں طور پر ان کی قدرت میں ہوتی ہیں۔ لہذا (پہلے) بندے خود ہی اس برائی کا

ارادہ کرتے ہیں جس کا براہونا شریعت میں واضح کر دیا گیا ہے اس کے بعد جیسا کہ وہ ارادہ کرتے ہیں حق تعالیٰ اس برائی کو پیدا کر دیتا ہے اور وہ خود ہی اس خیر اور بھلائی کو چھوڑ دیتے ہیں جو ان کی قدرت میں ہوتی ہے اور جس کا بھلا ہونا شریعت کی رو سے انہیں معلوم ہے۔ لہذا اللہ نے ان پر کوئی ظلم نہیں کیا بلکہ وہ تو خود ہی اپنے نفسوں پر ظلم کر رہے ہیں۔

اب یہ بات باقی رہ گئی کہ ان کی قدرت اور ارادہ بھی تو اللہ سبحانہ ہی کا پیدا کیا ہوا ہے۔ تو یہ بات بھی ان بندوں سے ظلم کی نفی نہیں کر دیتی کیوں کہ حق تعالیٰ سبحانہ نے جو قدرت پیدا فرمائی ہے اس کی نسبت بھلائی اور برائی دونوں کی طرف برابر ہے۔ یہ بات نہیں ہے کہ خدا نے ان میں برائی ہی کی قدرت پیدا کی ہو۔ اور بھلائی کی قدرت پیدا نہ فرمائی ہو۔ جس سے وہ برائی کے کرنے پر مجبور ہو گئے ہوں۔ یہی حال تخلیق کردہ ارادہ کا ہے کہ جب اسے خیر اور شر دونوں کا علم ہو چکا ہے تو اب وہ ان دونوں میں سے جس جہت کو چاہے ترجیح دے سکتا ہے۔ پس بندہ شریعت کی رو سے برائی اور شر کو جانتے ہوئے بھی شر ہی کو اختیار کرتا ہے۔ حال آں کہ اس کی قدرت کی نسبت، بھلائی اور برائی دونوں کی طرف یکساں طور پر تھی۔ اسی طرح ارادہ کے اعتبار سے بھی دونوں کی طرف یکساں طور پر تھی۔ اسی طرح ارادے کے اعتبار سے بھی دونوں زیر قدرت صورتوں میں سے کسی ایک صورت کو دوسری کے بجائے مخصوص کر لینا اس کے لئے درست تھا۔ اس سے ظاہر ہے کہ اس پر جو کچھ ظلم ہوا ہے وہ خود اس کے نفس ہی نے کیا ہے اور حق تعالیٰ سبحانہ نے اس کوئی ظلم نہیں کیا۔

یہی حال ازیلی علم اور ازیلی قضا (تقدیر) کا بھی ہے کہ وہ دونوں بھی بندوں سے ظلم کی نفی نہیں کرتیں۔ کیوں کہ حق تعالیٰ نے جان لیا اور ازل میں فیصلہ بھی کر دیا کہ فلاں فلاں بندہ عمل کرنے میں، اس کے شر کے پہلو کو اختیار کرے گا اور خیر کو چھوڑ دے گا، اور یہ سب کچھ اپنے اختیار سے کرے گا۔ لہذا علم اور قضا (تقدیر فیصلہ) بندے کے مختار ہونے کو مضبوط کرتے ہیں اس کی نفی نہیں کرتے۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے کسی شخص کو بذریعہ کشف کے بعض غیب کی باتوں کا علم حاصل ہو جائے۔ وہ معلوم کر لے اور فیصلہ کر دے کہ فلاں آدمی عن قریب اپنے اختیار سے یہ کام کرے گا تو (اس شخص کا) یہ علم اور فیصلہ جس طرح بندے کے اختیار کی نفی نہیں کرتے۔ اسی طرح علم الہی اور قضائے الہی جل شانہ بھی اس کی نفی نہیں کرتے۔

واللہ سبحانہ اعلم بحقیقۃ الحال۔ و صلی اللہ تعالیٰ علی سیدنا محمد و آلہ وسلم۔

اور یہ مسئلہ علم کلام کے پیچیدہ ترین مسائل میں سے ہے۔ اس پر کچھ راسخ علماء کے سوا

دوسرے لوگ واقف نہیں ہو سکے۔ اور حق تعالیٰ سبحانہ ہی تو فیق عطا فرمانے والا ہے۔

۳۵۔ معرفت

قطب ابدال اور قطب ارشاد کا فیض

قطب ابدال ان فیوض و برکات کے پہنچنے کا واسطہ ہوتا ہے جو عالم کے وجود اور اس کے بقا سے تعلق رکھتے ہیں۔ اور قطب ارشاد ان فیوض و برکات کے پہنچنے کا ذریعہ ہوتا ہے جو دنیا کے ارشاد و ہدایت سے تعلق رکھتے ہیں۔ لہذا پیدائش، رزق رسانی، ازالہ بلیات (مصائب کو دور کرنا)، بیماریوں کو دور کرنا اور صحت و عافیت کا حصول، قطب ابدال کے مخصوص فیوض سے تعلق رکھتے ہیں۔ اور ایمان و ہدایت، توفیق حسنات اور گناہوں سے رجوع و توبہ، قطب ارشاد کے فیوض کا نتیجہ ہوتا ہے۔ قطب ابدال ہمہ وقت کام میں مشغول رہتا ہے اور اس سے دنیا کے خالی ہونے کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا۔ کیوں کہ دنیا کا انتظام اس سے وابستہ ہے۔ اگر اس قسم کے قطب میں سے کوئی قطب چلا جائے (فوت ہو جائے) تو دوسرا آدمی اس کی جگہ مقرر ہو جاتا ہے۔ لیکن قطب ارشاد کے لئے ضروری نہیں ہے کہ وہ ہمہ وقت موجود ہو۔ ایک وقت ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ دنیا ایمان و ہدایت سے بالکل ہی خالی ہو جائے۔

اور کمال کے اعتبار سے ان قطبوں کے افراد میں بڑا فرق ہے۔ لیکن یہ فرق ان سب کے درجہ ولایت تک واصل ہونے کے بعد ہے۔ اقطاب ارشاد میں سے جو فرد (شخص) کامل ترین ہوتا ہے وہ حضرت خاتم الرسل علیہ وعلیہم من الصلوٰات افضلہا ومن التسلیمات اکملہا کے قدم پر ہوتا ہے۔ اور اس فرد (شخص) کا کمال حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے کمال کے مطابق ہوتا ہے۔ ان دونوں میں فرق اصل ہونے اور تابع ہونے کا ہی ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ کوئی اور فرق نہیں ہوتا۔ اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم قطب الارشاد ہی تھے اور اس وقت میں قطب ابدال حضرت عمرؓ اور اویس قرنیؓ تھے رضی اللہ تعالیٰ عنہما۔

قطب ارشاد سے فیض پہنچنے کا طریقہ

اور قطب سے دنیا کو فیض پہنچنے کا طریقہ یہ ہے کہ قطب بوجہ اپنی حاصل کردہ جامعیت کے، مبداء فیاض کے لئے مثل صورت اور مثل سایے کے بن گیا ہے اور دنیا تمام کی تمام خود اس قطب

جامع کی تفصیل ہے۔ چنانچہ بغیر کسی تکلف کے حقیقت سے صورت تک فیض پہنچتا ہے اور صورت جامعہ (قطب) سے عالم تک بغیر کسی رکاوٹ کے فیض پہنچتا ہے جو کہ اس کی تفصیل کے مثل ہے۔ لہذا فیاض مطلق تو حق تعالیٰ ہی ہے۔ اور خود واسطے (یعنی قطب) کی اس فیض رسانی میں کوئی کاری گری نہیں ہے بلکہ اکثر ایسا بھی ہوتا ہے کہ واسطہ کو اس فیض رسانی کی اطلاع بھی نہیں ہوتی

از ما و شما بہانہ بر ساختہ اند

ہمارا اور تمہارا درمیاں میں اک بہانہ ہے

سوال: اگر کوئی شخص کہے کہ ایمان و ہدایت کی نسبت تو عام خلایق کے ساتھ نہیں ہے۔ لہذا قطب ارشاد کے فیوض عام نہیں ہوں گے۔ بلکہ اہل ایمان و ہدایت کے ساتھ مخصوص ہوں گے۔ اور حضرت رسالت خاتمیت علیہ الصلوٰۃ والسلام تو رحمت عالمیاں ہیں اور اس کے ساتھ ہی (جیسا کہ آپ نے کہا ہے وہ) قطب ارشاد بھی ہیں۔ تو اس کا مطلب کیا ہوگا؟

جواب: میں اس کا یہ جواب دوں گا کہ مبداء فیاض سے جو کچھ فیض پہنچتا ہے اور تفصیل پاتا ہے وہ تو سب خیر و برکت اور ایمان و ہدایت ہی ہے۔ شر اور نقص کی تو اس مقام میں گنجائش ہی نہیں ہے خواہ وہ فیض اہل سعادت تک پہنچے یا اہل شقاوت تک لیکن وہی ہدایت و ارشاد بوجہ محل کی خباثت کے فساد پیشہ لوگوں میں گمراہی اور شرارت کے معنی پیدا کر لیتا ہے۔ اسی انداز پر جس طرح غذائے صالح بیمار آدمی میں محل کے خراب ہونے کی بنا پر، اخلاطِ ردیہ اور امراضِ مہلکہ کا باعث بن جاتی ہے۔ لہذا فساد پیشہ لوگوں میں وہی ہدایت ان کے قلبی امراض کی وجہ سے گمراہی کے معنی پیدا کر لیتی ہے۔ جیسا کہ دریائے نیل کا پانی، پسندیدہ اور محبوب لوگوں کے لئے پانی ہوتا ہے اور مجوہین (مخالفین) کے لئے ایک مصیبت و آزمائش بن جاتا ہے۔ حقیقت میں تو وہ پانی ہے لیکن قطبی اسے خون پاتا ہے۔ اور اس کا اسے خون پانا بوجہ خود اس کی اپنی خباثت کے ہے، نہ کہ پانی کی کسی خرابی کی وجہ سے۔ صفر کا مریض جسے شیرینی بھی تلخ محسوس ہوتی ہے تو وہ خود اس کے اپنے مزاج کی خرابی کی وجہ سے ہوتی ہے، شیرینی کی ذات میں کوئی تلخی پیدا نہیں ہوتی بلکہ محل کے فساد کی وجہ سے ہی تلخی کے معنی اس محل میں پیدا ہو گئے ہیں جیسا کہ پہلے تفصیل سے گذر چکا ہے۔ لہذا ثابت ہو گیا کہ جو کچھ حق تعالیٰ و تقدس کی جانب سے پہنچتا ہے وہ خیر و برکت اور صلاح و رشد ہی ہے۔ لیکن وہی خیریت (بھلائی) فساد کی جگہ میں، فساد کے معنی پیدا کر لیتی ہے۔ لہذا حق سبحانہ و تعالیٰ پر ”مُحِلّ“ کا اطلاق اس معنی میں ہوتا ہے کہ خباثت کا محل جس فساد کا مقتضی ہوتا ہے وہ حق سبحانہ و

تعالیٰ کے پیدا کردینے سے وجود میں آجاتا ہے اس لئے یہ بات ثابت ہوگئی کہ وما ظلمہم اللہ وَلَکِن کَانُوا اَنْفُسَهُمْ یَظْلِمُوْنَ (اور خدائے تعالیٰ نے ان پر کوئی ظلم نہیں فرمایا، وہ تو خود ہی اپنے نفسوں پر ظلم کرتے تھے)۔

قضا و قدر کا راز

اگر لوگ یہ کہیں کہ خباثت محل کہاں سے آگئی؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ انسانی بدن مثلاً عناصر رابعہ سے مرکب ہے اور عنصر جو جسم انسانی کا جزو ہے وہ ایک قسم کی خصوصیت کا مقتضی ہے جزو ناری بلندی اور سرکشی چاہتا ہے اور جزو خاکی پستی اور نیچائی چاہتا ہے۔ علیٰ ہذا القیاس۔ لہذا ان عناصر کے اجتماع میں ہر وہ شخص جو اعتدال سے زیادہ نزدیک ہے اسے بسیط حقیقی (ذات حق) سے زیادہ مناسبت ہوتی ہے اور اس مناسبت کی بنا پر ایسا آدمی خیر و برکت اور رشد و ہدایت کے زیادہ لائق ہوتا ہے اور جو شخص اعتدال سے زیادہ دور ہے، اس میں بعض اجزا کی خصوصیات زیادہ غالب ہو جاتی ہیں اور بعض اجزا کی خصوصیات زیادہ مغلوب ہو جاتی ہیں۔ اور اس اختلاف کی وجہ سے انھیں بسیط حقیقی (ذات حق تعالیٰ) سے مناسبت بھی کم رہ جاتی ہے۔ لہذا لامحالہ خیر و برکت اور ان جیسی باتوں سے انھیں بہت کم حصہ نصیب ہوتا ہے۔ فساد محل سے مراد اس نظام (جسم) کا خلل آجانا اور اسی اعتدال کا بگڑ جانا ہے۔ اور جو روح ان اجزائے مجتمعہ پر فائض ہوتی ہے وہ اگرچہ اپنی ذات کے اعتبار سے اس قسم کے اختلاف سے خالی ہوتی ہے۔ کیوں کہ وہ تو بسیط ہے اور یہ اختلاف مرکب ہی میں صورت پذیر ہوتا ہے۔ لیکن حق تعالیٰ نے اسے اس انداز پر پیدا فرمایا ہے کہ وہ اپنی انتہائی لطافت کی وجہ سے اپنے پڑوسی کا اثر قبول کر لیتی ہے بل کہ اپنے آپ کو اس میں گم کر کے خود کو اس کا عین بنا لیتی ہے۔ لہذا وہ وہ خباثت ہمسائیگی کی وجہ سے (جسم سے) روح میں بھی سرایت کر جاتی ہے۔ فرشتے اپنے بسیط (یعنی غیر مرکب) ہونے کی وجہ سے شرارت اور اس جیسی چیزوں سے منزہ و پاک ہیں۔ اور اس وجہ سے بھی کہ انھیں ایسے مرکبات سے جن کے انتظام میں خلل آگیا ہے کوئی مناسبت ہی نہیں ہے۔ اور اگر بالفرض بعض فرشتوں میں شر کا وجود صحیح مان لیا جائے تو اس کے جواز کی وجہ بعض اُن افرادِ ملائکہ میں بعض مرکبات کے ساتھ ان کی مناسبت ہی ہو سکتی ہے۔ اگرچہ وہ مناسبت فی الجملہ (بہت کم) ہی کیوں نہ ہو۔ اور اس مناسبت کا مطلق طور پر انکار کر دینا محض ضد اور ہٹ دھرمی ہے۔ اس کے بعد میں کہتا ہوں کہ حق سبحانہ و تعالیٰ نے پیدا کردہ

یعنی غیر حقیقی بسیط چیزوں میں ترکیب اور اجتماع کو بھی پیدا فرمایا ہے، اگرچہ اس ترکیب و اجتماع کے درجے مختلف ہیں اور جس طرح سے کہ اُن بساط میں سے ہر بسیط کسی نہ کسی امر کا مقتضی تھا ہر اجتماع بھی کسی نہ کسی امر کا مقتضی ہو گیا۔ اس کے بعد حق تعالیٰ نے اس اجتماع کا جو تقاضا تھا اس کو بھی پیدا فرمایا۔ لہذا وہ فساد اس مرکب کی ذات کو لازم آتا ہے اور اس لازم کا پیدا کرنا بھی حق تعالیٰ ہی کی طرف سے ہے اور اس میں کوئی برائی کی بات نہیں ہے۔ اور حق تعالیٰ کی ذات کی طرف کسی قسم کا کوئی شریا نقص منسوب نہیں ہو سکتا بلکہ بات صرف اتنی ہے کہ حق تعالیٰ اس شر اور نقص کا خالق اور موجد ہے۔ اور کسی بری چیز کو پیدا کر دینا کوئی برائی نہیں ہے۔ لہذا شرارت اور فساد خود ان چیزوں کی طرف لوٹتا ہے اور خیر و صلاح حق سبحانہ و تعالیٰ و تقدس کی طرف۔ یہ ہے قضا و قدر کے مسئلے کا راز۔ اور اس بات کے مان لینے اور اس فیصلے پر، کوئی برائی لازم نہیں آتی۔ اور یہ فیصلہ شائبہ ایجاب سے جو کہ حق تعالیٰ سبحانہ کے اختیار کے منافی ہے پاک ہے (یعنی اس بات کی آمیزش سے پاک ہے کہ حق تعالیٰ کے ذمے کوئی بات ضروری قرار دی جائے)۔

لہذا اس پر غور کرنا تمہارے لئے ضروری ہے تاکہ تم پر اس کا راز واضح ہو جائے اور تمہیں اہل بدعت و ضلالت کے بہت سے اعتقادات سے نجات حاصل ہو جائے۔ اور اللہ تعالیٰ ہی حق کو حق ثابت کرتا ہے اور وہی صحیح راستے کی رہنمائی فرماتا ہے۔ یہ راز اس رازوں میں سے ہے جن کا حق تعالیٰ نے مجھے الہام فرمایا بلکہ مجھے اس کے ساتھ مخصوص فرمایا ہے۔ سو حق سبحانہ کے لئے حمد ہے اور اس کا احسان ہے اس انعام پر بھی اور باقی تمام انعامات پر بھی۔

سوال: اگر لوگ دریافت کریں کہ حق سبحانہ و تعالیٰ کو اپنے قدیم علم میں یہ معلوم تھا کہ اس انداز کی ترکیب فساد اور خباثت کا باعث ہوگی تو اس نے اس ترکیب کو پیدا ہی کیوں فرمایا؟

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ اعتراض اس گروہ پر وارد ہوتا ہے جو حق سبحانہ پر اس بات کو واجب سمجھتے ہیں کہ وہ صالح ترین چیز ہی پیدا فرمائے۔ لیکن ہم تو حق سبحانہ پر کسی چیز کو بھی واجب اور لازم نہیں سمجھتے۔ اللہ تعالیٰ جو چاہتا ہے کرتا ہے اور جس طرح چاہتا ہے فیصلہ کرتا ہے۔ جو کچھ وہ کرتا ہے وہ اس کا جواب وہ نہیں ہے البتہ سب لوگ جوابدہ ہیں۔ اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ پیدا ہونے کے بعد وہ مرکب ہی اسی قسم کے خبث اور فساد کو مستلزم ہوگا۔ اور اس لازم آنے والی چیز کو بھی حق سبحانہ و تعالیٰ نے ہی خود اپنے ارادہ سے پیدا فرمایا ہے۔ بطور ایجاب اور حکومت کے نہیں جب کہ بعض لوگوں نے خیال کر لیا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ اپنے بندوں پر پورا غلبہ اور تسلط رکھتا ہے لہذا

بندوں کا اس پر کوئی حکم نہیں چلتا کہ جس سے وہ ان کا محکوم ہو جائے اور بندہ محکوم اس کا حاکم بن جائے۔ حاصل یہ ہے کہ سرچشمہ فساد صرف مخلوق ہی ہے اور بس۔ اس کا پیدا کرنے والا حق تعالیٰ جس کی شان بہت ہی بلند ہے، ظلم کی آمیزشوں، ایجاب کے لوازم اور محکومیت کے نقائص سے منزہ اور مبرا ہے۔ جو کچھ عام لوگ اللہ تعالیٰ کے متعلق کہتے ہیں اللہ تعالیٰ کی ذات اس سے پاک اور بہت ہی بلند ہے۔ واللہ سبحانہ اعلم بحقیقۃ الحال۔

۳۶۔ معرفت

ولایت، شہادت اور صدیقیت کے علوم کا فرق

جاننا چاہئے کہ ولایت، شہادت اور صدیقیت کے مقامات میں سے ہر مقام کے علوم و معارف الگ الگ ہیں جو اسی مقام سے مناسبت رکھتے ہیں۔

مرتبہ ولایت میں علوم، زیادہ تر سکر آمیز ہوتے ہیں کیوں کہ اس مرتبے میں سکر غالب ہے اور ہوش مغلوب۔ اور مرتبہ شہادت میں جو درجات ولایت میں سے دوسرا درجہ ہے سکر مغلوب ہو جاتا ہے اور ہوش غالب آ جاتا ہے۔ لیکن سکر بالکل زائل نہیں ہو جاتا۔ اور درجہ صدیقیت جو مراتب ولایت میں سے تیسرا مرتبہ ہے اور درجات ولایت کی آخری حد ہے کہ اس کے اوپر ولایت کا کوئی درجہ نہیں ہے بلکہ اس سے اوپر نبوت کا مرتبہ ہے۔ اس درجہ کے علوم سکر سے بالکل آزاد ہوتے ہیں اور علوم شریعت کے مطابق ہو جاتے ہیں۔ صدیق انہی علوم شرعیہ کو الہام کے ذریعے سے حاصل کرتا ہے جیسا کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام وحی کے ذریعے سے حاصل فرماتے ہیں۔ صدیق اور نبی کا فرق، حاصل کرنے کے طریقے میں ہے۔ ماخذ میں کوئی فرق نہیں ہے۔ دونوں حق تعالیٰ ہی سے حاصل کرتے ہیں۔ لیکن صدیق، نبی کی پیروی کی وجہ سے اس درجہ تک پہنچتا ہے نبی اصل ہے اور صدیق اس کی فرع ہے۔ نیز یہ کہ نبی کے علوم قطعی ہوتے ہیں اور صدیق کے علوم ظنی ہوتے ہیں۔ نیز یہ بھی کہ نبی کے علوم دوسروں پر حجت ہوتے ہیں اور صدیق کے علوم دوسروں پر حجت نہیں ہوتے:

در قافلہ کہ اوست دائم نرسم

ایں بس کہ رسد ز دور بانگ جرسم

وہ ہے جس قافلہ میں جانتا ہوں میں نہ پہنچوں گا

غنیمت ہے کہ آواز جرس تو مجھ تک آتی ہے

اللہ کی رحمتیں اور سلامتیاں نازل ہوں ہمارے نبی ﷺ پر اور تمام انبیاء و مرسلین پر اور ملائکہ مقررین پر اور تمام فرماں بردار بندوں پر۔ لہذا اگر اس رسالے میں کچھ علوم و معارف بطور توفیق یا تعارض کے آگئے ہوں تو ان علوم کے اختلاف کو درجات و ولایت کے اختلاف پر محمول کرنا چاہئے۔ کیوں کہ ہر درجے کے علوم الگ ہوتے ہیں جیسا کہ میں نے تحقیق کے ساتھ بیان کر دیا ہے۔ علوم توحید، درجہ ولایت سے مناسبت رکھتے ہیں۔ اور درجہ شہادت کے علوم و معارف کو اگر معلوم کرنا چاہتے ہو تو اس معرفت کو جو آیت کریمہ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ میں مذکور ہوئی ہے اچھی طرح حاصل کرلو۔ کیوں کہ اس مقام کے علوم مرتبہ شہادت کے علوم میں سے ہیں۔ چوں کہ سالک اس مقام میں اپنے آپ کو اور اپنی صفات کو بالکل ہی مردہ پاتا ہے۔ اسی لئے البتہ اس مقام کو شہادت کے لقب سے ملقب کیا گیا ہے۔ اور علوم صدیقیہ خود یعیضہ علوم شرعیہ ہیں۔ جیسا کہ اوپر گذر چکا ہے۔ اور صحیح اور قابل اعتبار علوم وہی ہیں جو علوم شرعیہ کے مطابق ہوں۔ حق تعالیٰ سبحانہ ہمیں روشن شریعت پر، صاحب شریعت علیہ علی آلہ الصلوٰۃ والسلام کے طفیل میں ثابت قدم رکھے۔

۳۷۔ معرفت

ماسوی سے قطع تعلق

جو کچھ ہم پر واجب ہے وہ ماسوائے حق سبحانہ کی گرفتاری سے اپنے دل کو سلامت اور محفوظ رکھنا ہے اور یہ سلامتی اس وقت حاصل ہوتی ہے جب کہ غیر حق سبحانہ کا دل پر کوئی گزند نہ رہے۔ اگر بالفرض ہزار سال تک بھی زندگی وفا کرے تو اس نسیان کے باعث جو دل کو ماسوا سے حاصل ہو گیا ہے، غیر کا دل پر گزند نہ ہو سکے:

کار این ست، غیر این ہمہ بیچ
کام یہ ہے اور سب کچھ بیچ ہے

۳۸۔ معرفت

مقام صدیقیت کا منتہی

بعض اکابر مشائخ قدس اللہ تعالیٰ اسرارہم نے فرمایا ہے کہ صدیقین کے دماغوں سے جو چیز

سب سے آخر میں نکلتی ہے وہ حُبِ جاہ اور حُبِ ریاست ہے۔ بعض لوگوں نے اس جاہ و ریاست سے متعارف و مشہور معنی کے خلاف معنی مراد لئے ہیں اور کہا ہے کہ حُبِ جاہ و ریاست کا نکل جانا صدیقیت کے پہلے قدم میں ہوا کرتا ہے، لیکن اس حقیر کے نزدیک جو بات تحقیق کو پہنچی ہے وہ یہ ہے کہ حُبِ جاہ اور حبِ ریاست کی ایک قسم ایسی بھی ہے کہ اس کا تعلق نفس سے ہوتا ہے۔ اور اس میں ذرا بھی شبہ نہیں کہ جب تک یہ برائی نفس سے دور نہ ہو جائے وہ تزکیہ یافتہ نہیں ہو سکتا اور جب تک وہ تزکیہ حاصل نہ کر لے، مقامِ ولایت تک نہیں پہنچ سکتا۔ مقام صدیقین تک پہنچنا تو بڑی بات ہے۔ کہنے والے کی مراد اس قسم کی جاہ و ریاست نہیں ہے۔ جاہ کی ایک اور قسم بھی ہے جس کا تعلق لطیفہٴ قالب سے ہوتا ہے کہ اس (قالب) کا آتشِ جزو بلندی اور تعلق کا خواست گار ہوتا ہے اور اس کی فطرت سے اَنَا خَيْرٌ مِنْهُ (میں اس سے بہتر ہوں) کی صداکس بلند ہوتی رہتی ہیں۔ اس قسم کی جاہ (کا دماغ سے نکل جانا) اطمینانِ نفس کے حاصل ہو جانے اور مرتبہٴ ولایت تک پہنچ جانے بلکہ مرتبہٴ صدیقیت کے حاصل ہو جانے کے بعد متحقق (ثابت) ہوا کرتا ہے۔ اور کہنے والے کی مراد جاہ و ریاست کی یہی قسم ہوگی کہ اس کا (دماغ سے) نکل جانا صدیقیت کے مقام کی آخری حد ہے اور محمدی المشرق اولیاء کرام کے ساتھ مخصوص ہے۔

اور جس شیطان کے اسلام کے متعلق سید الانبیاء علیہ وسلم الصلوٰۃ والسلام نے اپنے اس ارشاد میں خبر دی ہے کہ اَسْلَمَ شَيْطَانِي (میرا شیطان مسلمان ہو گیا ہے) اس کا تعلق اسی بلند مقام سے ہے جیسا کہ اربابِ سلوک پر مخفی نہیں ہے۔ یہ اللہ کا فضل ہے وہ جسے چاہتا ہے عطا کرتا ہے اور اللہ تعالیٰ بڑے ہی فضل والا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کی رحمتیں، برکتیں اور سلامتیاں نازل ہوں ہمارے آقا حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم پر اور آپ کے تمام آل و اصحاب پر۔

۳۹۔ معرفت

حضرت مجددؑ کا جذب و سلوک

معلوم ہونا چاہئے کہ عنایتِ الہی جل سلطانہ نے اولاً مجھے اپنی طرف کھینچا جیسا کہ مقامِ مراد پر فائز لوگوں کو کھینچا جاتا ہے۔ اس کے بعد دوسرے درجے میں میرے لئے اس جذبے نے سلوک کی منزلوں کو طے کرنا نہایت ہی آسان کر دیا۔ چنانچہ میں نے شروع شروع میں حق تعالیٰ کی ذات کو اشیا کا عین پایا، جیسا کہ متاخرین صوفیہ میں سے توحید و جود کی کے مقام پر فائز حضرات نے

ارشاد فرمایا ہے۔ پھر میں نے حق تعالیٰ کو تمام چیزوں میں پایا بغیر اس کے کہ وہ ان اشیاء میں حلول و سرایت کئے ہوئے ہو۔ پھر میں نے حق تعالیٰ کو معیت ذاتیہ کے طور پر تمام چیزوں کے ساتھ محسوس کیا۔ اس کے بعد میں نے حق تعالیٰ کو تمام چیزوں کے بعد پایا۔ پھر تمام چیزوں سے پہلے پایا۔ پھر میں نے حق تعالیٰ سبحانہ کو دیکھا اور کوئی ایک چیز بھی مجھے وہاں نظر نہیں آئی۔ توحید شہودی کا یہی مطلب ہے جسے فنا سے تعبیر کرتے ہیں۔ یہ پہلا قدم ہوتا ہے جو ولایت کے درجات میں رکھا جاتا ہے اور یہی وہ سابق ترین کمال ہے جو ابتدا میں حاصل ہوتا ہے۔ اور یہ رویت، مراتب مذکورہ میں سے کسی مرتبے میں بھی کیوں نہ پیش آئے اولاً آفاق میں ہوا کرتی ہے اور پھر دوسرے درجے میں انفس میں ہوا کرتی ہے۔

پھر اس کے بعد میں نے بقا کی طرف ترقی کی جو ولایت میں دوسرا قدم ہوا کرتا ہے پس میں نے اشیاء کو دوبارہ دیکھا اور میں نے حق تعالیٰ سبحانہ کو ان اشیاء کا عین پایا بلکہ خود اپنا عین پایا۔ اس کے بعد میں نے اللہ تعالیٰ کو تمام اشیاء میں دیکھا بلکہ خود اپنے نفس میں دیکھا۔ اس کے بعد اشیاء کے ساتھ بلکہ خود اپنے ساتھ دیکھا۔ پھر اشیاء سے پہلے بلکہ اپنے سے بھی پہلے دیکھا۔ پھر میں نے حق تعالیٰ کو اشیاء کے بعد دیکھا بلکہ خود اپنے بھی بعد دیکھا۔ پھر میں نے اشیاء کو دیکھا اور اللہ تعالیٰ کو بالکل ہی نہیں دیکھا۔ اور یہ وہ آخری قدم تھا جس میں ابتدائی قدم کی طرف لوٹنا ہوتا ہے اور مرتبہ عوام کی طرف واپس آ جانا ہوتا ہے۔ اور یہ مقام، مخلوق کو حق سبحانہ کی طرف دعوت دینے اور بلانے کا کامل ترین مقام ہوا کرتا ہے اور یہی منزل تکمیل و ارشاد کی کامل ترین منزل ہوا کرتی ہے تاکہ مخلوق کی طرف مناسبت مکمل ترین طریقے پر حاصل ہو سکے، کیوں کہ کمال درجے کا فائدہ پہنچانے اور فائدہ حاصل کرنے کا یہی تقاضا ہوتا ہے۔ یہ اللہ تعالیٰ کا فضل ہے وہ جسے چاہتا ہے عطا فرماتا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ بڑے ہی فضل والا ہے۔ اور یہ تمام مذکورہ احوال اور تحریر کردہ کمالات مجھے حاصل ہوئے ہیں بلکہ ہر اس شخص کو حاصل ہوتے ہیں جو افضل الانبیاء اور اکمل البشر علیہ وعلیہم من صلوات افضلہا ومن التسلیمات اکملہا کے طفیل سے واصل ہوتا ہے اے اللہ! ہمیں آپ کی پیروی پر ثابت قدم رکھ اور ہمارا حشر آپ ہی کے زمرے میں فرما۔ علیہ الصلوٰۃ والسلام وعلی آلہ الطہیین الطاہرین

اور اللہ سبحانہ اس بندے پر رحم فرمائے جو میری اس دعا پر آمین کہے۔ اور سلامتی ہو اس پر جو ہدایت کی پیروی کرے۔

۴۰۔ معرفت

فضائل سلسلہ نقشبندیہ

سلسلہ عالیہ نقشبندیہ چند فضیلتوں کے اعتبار سے باقی تمام سلسلوں سے ممتاز ہے اور اس طریقہ عالیہ کو باقی تمام طریقوں پر ترجیح ہونا ظاہر ہے۔

یہ سلسلہ عالیہ برخلاف دوسرے سلسلوں کے حضرت صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ پر ختم ہوتا ہے جو انبیاء علیہم السلام کے بعد تمام بنی آدم میں سب سے افضل ہیں اس طریقے میں برخلاف باقی طریقوں کے آغاز ہی میں انجام مندرج ہوتا ہے (اندر ارج نہایت در بدایت)

علاوہ ازیں برخلاف دوسرے سلسلوں کے ان بزرگوں کے نزدیک جو شہود معتبر ہے وہ شہود دائمی ہے جسے ان حضرات نے یادداشت سے تعبیر فرمایا ہے اور جو شہود دوام پذیر نہ ہو وہ ان حضرات کے نزدیک ناقابل اعتبار ہے۔

اور اس طریق کی منزلوں کو طے کرنا صاحب شریعت علیہ وآلہ الصلوٰۃ والسلام کی مکمل پیروی کے بغیر میسر نہیں ہوتا۔ برخلاف دوسرے سلسلوں اور طریقوں کے کہ کسی قدر پیروی کے ساتھ یہ لوگ ریاضتوں اور مجاہدوں کی مدد سے انقطاع (دین سے بے تعلقی) کے مقام تک پہنچ جاتے ہیں۔ اس دعوے کے لئے دلیل کی ضرورت ہے اور دلیل یہ ہے کہ یہ بزرگ محض جذبے کی مدد سے راہ کو طے کرتے ہیں اور دوسرے طریقوں میں پر مشقت ریاضتوں اور شدید مجاہدوں کے ذریعے سے منزلیں قطع کرتے ہیں۔ اور جذبہ، محبوبیت کی صفت کو چاہتا ہے۔ جب تک آدمی محبوب نہ بن جائے اسے جذب نہیں کرتے۔ اور محبوبیت کی حقیقت محبوب رب العالمین علیہ وآلہ الصلوٰۃ والسلام والحقہ کی متابعت اور پیروی سے وابستہ ہے۔ آیہ کریمہ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ (لہذا میری اتباع کرو، اللہ تعالیٰ تم سے محبت فرمائے گا) اسی مضمون پر شاہد ہے۔ لہذا جس قدر متابعت کامل تر ہوگی اسی قدر جذبہ زیادہ ہوگا۔ اور جس قدر جذبہ زیادہ ہوگا اسی قدر منزل کو قطع کرنا آسان تر اور تیز تر ہوگا۔ لہذا کامل متابعت اور پیروی ان بزرگوں کے طریقے کی شرط ہے۔ اس لئے جہاں تک ممکن ہو سکا ان حضرات نے عزیمت ہی پر عمل فرمایا ہے۔ حتیٰ کہ ذکر بالجمہر کو بھی جو اس راہ میں بڑی عمدہ چیز ہے ان حضرات نے منع کر دیا ہے اور سماع اور رقص سے بھی جو اب احوال کا مرغوب ترین خلاصہ ہے ان حضرات نے اجتناب فرمایا ہے۔

نیز ظاہر ہے کہ جو کمال، متابعت پر مرتب ہوگا وہ تمام دوسرے کمالات سے بلند درجے ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ ان بزرگوں نے فرمایا ہے کہ ہماری نسبت تمام نسبتوں سے بلند تر ہے۔ یہ اللہ تعالیٰ کا فضل ہے وہ جسے چاہتا ہے عطا کرتا ہے اور اللہ بڑا ہی فضل والا ہے۔ لہذا طالبانِ حق کے لئے اس طریق کو اختیار کرنا زیادہ بہتر اور زیادہ مناسب ہوگا۔ کہ یہ راستہ انتہائی نزدیک تر اور مطلوب انتہائی طور پر بلند ہے اور اللہ سبحانہ ہی توفیق عطا فرمانے والا ہے۔

۴۱۔ معرفت

حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم کے فضائل

حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اولادِ آدم کے سردار و آقا ہیں۔ اور قیامت کے دن سب سے زیادہ تعداد آپ ﷺ کے پیروؤں کی ہوگی۔ آپ ﷺ اللہ کے نزدیک اولین و آخرین میں سب سے زیادہ معزز ہیں۔ (قیامت کے روز) آپ ﷺ سب سے پہلے قبر شریف سے باہر تشریف لائیں گے، آپ ﷺ ہی سب سے پہلے شفاعت فرمانے والے ہوں گے، اور سب سے پہلے آپ ﷺ ہی کی شفاعت قبول ہوگی، سب سے پہلے آپ ﷺ ہی جنت کا دروازہ کھٹکھٹائیں گے اور دروازہ آپ ﷺ کے لئے کھول دیا جائے گا قیامت کے دن حمد کا جھنڈا آپ ﷺ ہی کے ہاتھ میں ہوگا اور اسی جھنڈے کے نیچے حضرت آدم و تمام انبیاء علیہ السلام اور تمام لوگ ہوں گے۔ آپ ﷺ ہی کی وہ ہستی مبارک ہے جس کے متعلق آپ ﷺ نے خود فرمایا ہے کہ ”ہم (دنیا میں) سب کے بعد آنے والے ہیں لیکن قیامت کے دن سب سے آگے ہوں گے“۔

(اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے) میں بغیر کسی فخر کے ایک بات کہتا ہوں کہ میں اللہ کا حبیب ہوں، میں رسولوں کا امام و پیشوا ہوں، اور مجھے اس پر کوئی فخر نہیں ہے۔ میں خاتم النبیین ہوں، مجھے اس پر بھی کوئی فخر نہیں ہے۔ میں محمد ابن عبد اللہ ابن عبد المطلب ہوں۔

خداوند تعالیٰ نے مخلوق کو پیدا فرمایا تو مجھے ان کے بہترین (یعنی انسانوں) میں سے بنایا۔ پھر ان (انسانوں) کی دو جماعتیں بنائیں تو مجھے ان کی بہترین جماعت میں سے بنایا۔ پھر ان کے قبیلے اور خاندان بنائے تو مجھے ان میں سے بہترین خاندان سے بنایا۔ پھر ان کے گھرانے بنائے تو مجھے بہترین گھرانے سے بنایا۔ لہذا میں ان میں گھرانے کے اعتبار سے بہترین اور اپنی ذات کے اعتبار سے بہترین ہوں۔ جب لوگ (قیامت میں) اٹھائے جائیں گے تو میں سب سے پہلا (قبر

مبارک سے) باہر آنے والا ہوں گا، جب وہ (حق تعالیٰ کی حضوری میں) وفد کے طور پر جائیں گے) تو میں ان کا پیشوا ہوں گا، جب وہ سب جاموش رہیں گے تو میں ان کا خطیب ہوں گا جب وہ سب روک دیئے جائیں گے تو میری ہی سفارش قبول کی جائے گی۔

جب وہ سب مایوس ہو جائیں گے تو میں ہی ان کو بشارت دینے والا ہوں گا۔ عظمت و بزرگی اور نجات کی کنجیاں اس روز میرے ہی ہاتھوں میں ہوں گی۔

حمد کا جھنڈا (لواء الحمد) اس دن میرے ہی ہاتھ میں ہوگا۔

میں اپنے پروردگار کے نزدیک اولادِ آدم میں سب سے زیادہ معزز و محترم ہوں گا۔

میرے گرد ایک ہزار خادم طواف کر رہے ہوں گے جو روشن موتیوں کی طرح ہوں گے۔

جب قیامت کا دن ہوگا تو میں ہی انبیاء کا امام اور ان کا خطیب اور صاحبِ شفاعت ہوں گا۔ اور مجھے اس پر کوئی فخر و ناز نہیں ہے۔

(واقعی) اگر آپ نہ ہوتے تو حق تعالیٰ سبحانہ نہ مخلوق کو پیدا کرتا اور نہ اپنی ربوبیت کا اظہار

فرماتا۔ اور آپ اس وقت بھی نبی تھے جبکہ حضرت آدم ہنوز مٹی اور پانی کے درمیان تھے:

نمائد بعصیاں کے در گرد
کہ دارد چنین سید پیشرو
کب گناہوں میں رہے وہ بتلا
جس کے رہبر ہوں محمد مصطفیٰ

خسرانِ مخالفین

لہذا اس روشن شریعت والی ہستی (حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم) کے منکر اور اس ملتِ زہرا کے بانی (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) کے مخالف ساری مخلوقات میں بد بخت ترین لوگ ہیں۔
الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا (بدوی لوگ کفر و نفاق کے اعتبار سے سخت ترین آدمی ہیں)۔ یہ (فرمانِ الہی) ان کی حالت کا پتہ دیتا ہے تعجب ہے کہ بعض نا پختہ اور ناقص درویش جو اپنے خیالی کشف کو معتبر سمجھتے ہیں اس روشن شریعت کی مخالفت اور انکار میں پیش قدمی کرتے ہیں، حال آں کہ حضرت موسیٰ علی نبینا وعلیہ الصلوٰۃ والسلام بھی باوجود اپنی اس کلیسی اور قربِ خاص کے اگر زندہ ہوتے تو اس شریعت کی پیروی کے بغیر کوئی اور طریقہ اختیار نہ فرماتے۔

تو ان فقیران بے سروسامان (بیچارہ و بے مایہ) کی کیا ہستی ہے کہ آپ ﷺ کی مخالفت کریں۔ اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ وہ اپنے آپ کو ہی خراب کرتے ہیں اور الحاد و زندقہ کے داغ سے مہتمم ہوتے ہیں۔ اور زیادہ تعجب کی بات یہ ہے کہ اہلیت اور تمیز والے لوگ بھی اس جماعت کی پیروی کرنے لگتے ہیں اور شریعت کے پہلو کا مطلق لحاظ نہیں کرتے اور کھلم کھلا نقصان کے باوجود وہ انھیں کامل اور کامل ساز سمجھتے ہیں یا پھر ان کی نظروں میں ان کی وہ باتیں (جو یہ لوگ کرتے ہیں) بالکل شریعت کے مخالف ہی نظر نہیں آتیں۔ اَفَمَنْ ذِينَ لَهُ سُوءُ عَمَلٍ فَرَأَوْهُ حَسَنًا (تو جس شخص کی نگاہوں میں اس کی بد عملی آراستہ کر دی گئی ہو اور وہ اسی کو اچھا سمجھنے لگ جائے تو کیا وہ عمل اچھا ہو جائے گا) یاد وہ ان کی باتوں کو شریعت کے مخالف تو سمجھتے ہیں لیکن خیال کرتے ہیں کہ حقیقت شریعت کے مخالف ہے اور یہ عین الحاد اور زندقہ ہے۔ ہر وہ حقیقت جسے شریعت رد کر دے، زندقہ ہی ہوتی ہے۔

یہ فقیر اس جماعت کے بعض کشفی عقائد کا یہاں ذکر کرتا ہے۔ انصاف کرنا چاہئے کہ آیا وہ اس قدر شریعت کے مخالف ہیں کہ کسی صحیح تاویل کے قابل بھی نہیں ہیں، یا مخالف نہیں ہیں۔ اس جماعت کا شیخ اور رئیس اپنی کتاب میں لکھتا ہے کہ ”روح انسانی خصوصیت کے ساتھ حق تعالیٰ و تقدس کی عین ذات ہے۔“

اور ان دو آیات کریمہ کو اس پر بطور استدلال کے پیش کرتا ہے۔ اَوْجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًا صَفًا (اور تیرا پروردگار آئے گا اور فرشتے صف بستہ آئیں گے) اور ۲۔ يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًا جس دن روح کھڑی ہوگی اور فرشتے صف بستہ ہوں گے)

ان میں سے ایک آیت میں (فرشتوں کے ساتھ) رب (کا آنا) فرمایا ہے اور دوسری آیت میں روح (کا آنا) فرمایا ہے۔

لہذا ”رب“ اور ”روح“ ایک ہی چیز ہوں گے۔ اور یہ اتحاد، توحید و جود کی قسم سے نہیں ہے کیوں کہ وہ تو روح کے ساتھ ہی مخصوص نہیں ہے بلکہ تمام عالم اس میں برابر کا حصہ دار ہے۔“

اسی کتاب میں وہ دوسری جگہ کہتا ہے کہ ”ابدال میں سے کچھ لوگ جو غاروں میں رہتے ہیں اور وہ کل ستر فرد ہوتے ہیں۔ قیامت قائم ہونے تک رہیں گے اور انہیں موت نہیں آتی۔ وہ طباطبائی و جود رکھتے ہیں۔“

اور یہ بات نص قرآنی کُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ (ہر نفس موت کا مزہ چکھنے والا ہے)۔

کے خلاف ہے ایک دوسری جگہ آخرت کے حالات میں لکھتا ہے کہ ”مبدأ سے معاد تک دو عالم ہیں دنیا اور آخرت اور ان دونو عالموں میں سے ہر ایک نے چھ مرتبہ ترتیب پائی ہے۔ دنیا میں نزول کے انداز پر اور آخرت میں ترقی کے انداز پر۔“

اور ترقی کی ترتیب کو اس طرح بیان کرتا ہے کہ ”زمین پارہ پارہ ہو کر اس کے اجزا پانی میں منتشر ہو جائیں گے۔ اس کے بعد تمام مخلوقات پانی میں غرق ہو جائیں گی۔ اور یہ جو صاحب شریعت فرماتے ہیں کہ قیامت کے دن تمام مخلوقات پسینے میں غرق ہو جائیں گی تو وہاں پسینے سے مراد یہی طوفان ہے۔ وہ وقت ترقی کا وقت ہوگا کہ سب کے سب ذاتِ احدیت کی جانب جو حیاتِ دنیوی کے مراتب کا سرچشمہ اور عزتِ الہی جل سلطانہ کا سرپردہ (بارگاہ) ہے متوجہ ہو جائیں گے۔ لیکن ہر شخص اپنی اپنی شناخت اور دریافت کی مقدار کے مطابق ان تمام مراتب میں سے ہر مرتبہ میں ہوگا۔ اور تمام مخلوق کی تین جماعتیں بن جائیں گے۔

۱۔ سابقین۔ ۲۔ اصحابِ یمن اور ۳۔ اصحابِ شمال۔

اس کے بعد وہ کہتا ہے کہ ”پانی بھی جو آگ کی حرارت کی وجہ سے تپا ہوا ہوگا خشک ہو جائے گا اور سب کا سب ہوا بن جائے گا اور قیامت کی ہولناکی سے یہی مرتبہ مراد ہے کہ اکثر خلایق تشنہ لب اور پیاسی ہوگی۔ اس کے بعد وہ بھی کرہ آتشی کی حرارت سے آگ بن جائے گی اور سب کو اسی آگ پر سے گزرنا ہوگا۔ دوزخ سے مراد یہی عالمِ عصری ہے جو سب کا سب آگ بن جائے گا۔ یہ دوزخِ قمر (چاند) کے آسمان کے نیچے واقع ہوگی۔ دوزخ کے درجات میں سے ہر درجہ میں اپنے عمل اور حجاب کی مقدار کے مطابق ایک گروہ عذاب و عقاب میں گرفتار ہوگا۔ باقی لوگ جو اس مقام سے گذر گئے ہوں گے وہ عالمِ نور میں رہیں گے۔ اور بہشت سے مراد یہی عالمِ نور ہے کہ افلاک کے طبقات میں سے ہر طبقہ مراتبِ بہشت ہی کا ایک مرتبہ ہوگا۔ اور یہ بہشتِ فلکِ قمر سے لیکر عرش کے نیچے تک آٹھ آسمانوں پر مشتمل ہے۔ لہذا آٹھ بہشتیں ہوں گی۔ کچھ لوگ اس مرتبہ میں سکونت رکھیں گے اور ان ہی راحتوں میں وہ راضی اور خوش و خرم ہوں گے۔ یہ ان کے عمل کی مقدار کے مطابق ہوگا۔ اور کچھ دوسرے حضرات جو انبیاءِ عظام اور اولیائے کرام کے گروہ سے ہوں گے وہ اس مرتبہ سے بھی آگے نکل جائیں گے اور لقا (دیدارِ الہی کی طرف متوجہ اور وصال کے منتظر ہوں گے۔ ان حضرات پر نہ آگ کی گرمی کا کوئی اثر ہوگا اور نہ راحتِ نور کی کوئی تاثیر ہوگی۔ یہ حضرات دیدارِ حق میں مستغرق ہوں گے۔

مقام محمودان کا مقام ہوگا۔ قَابِ قَوْسَيْنِ اَوْ اَذْنٰی (پھر رہ گیا فرق دو کمانوں کی برابر یا اس سے بھی قریب تر) سے اسی مرتبے کی طرف اشارہ ہے۔ یہ مقام عرش کے اوپر ہوگا۔ ان ہی حضرات کی شان میں یہ حدیث وارد ہوئی ہے: اِنَّ لِلّٰہِ تَعَالٰی جَنَّةً لَّیْسَ فِیْہَا حُوزٌ وَلَا قُصُوْرٌ وَفِیْہَا یَتَجَلَّی رَبُّنَا ضَاحِکًا اللہ تعالیٰ کی ایک جنت ایسی بھی ہے جس میں نہ حوریں ہوں گی نہ محلات ہوں گے۔ اس میں ہمارا پروردگار ہنستے ہوئے تجلی فرمائے گا۔

ہر اس شخص پر جو ادنیٰ سی تمیز بھی رکھتا ہو یہ بات پوشیدہ نہیں رہتی کہ یہ تمام باتیں شریعت کے خلاف ہیں (یا نہیں)۔

دوزخ کو اس نے ایک آتش کرے سے تعبیر کیا ہے اور زمین، پانی اور ہوا کو اس میں گم کر دیا ہے۔ بہشت سے عالم نور مراد لیا ہے جو فلکِ قمر سے لیکر عرش کے نیچے تک ہوگا۔ اور انبیاء و اولیاء کے لئے عرش سے اوپر جگہ ثابت کر دی ہے نہ کہ بہشت میں۔ یہ ساری باتیں (شریعت کی) صریح مخالفت کے سوا اور کچھ بھی نہیں ہیں۔ اہل سنت و جماعت کا اعتقاد یہ ہے کہ دوزخ اس وقت موجود ہے اور جنت بھی۔

اور انبیاء و اولیاء اور تمام مؤمنین اپنے درجوں اور مرتبوں کے تفاوت کے مطابق جنت ہی میں ہوں گے۔ یہ نہیں کہ وہ جنت سے گذر کر عرش کے اوپر چلے جائیں گے اور وہیں قیام کریں گے۔ یہ سب خیالی ڈھکوسلے ہیں۔

کنا یہ سے بھی ان کوئی تعلق نہیں ہے۔ ان باتوں میں بہشت کے اندر دیدار الہی کے وجود کا انکار ہے۔ کیوں کہ اس نے کہا ہے کہ عرش کے اوپر پہنچ کر لقا ہوگا۔ اور عرش کے اوپر اس نے ایک الگ جنت دیدار بنائی ہے جس میں نہ حوریں ہوں گی نہ محلات ہوں گے۔ لہذا عام مؤمنین لقا (دیدار الہی) سے بے نصیب ہوں گے۔

اللہ سبحانہ ہمیں اس قسم کے تخیلات فاسدہ سے محفوظ رکھے۔

مقام محمود کو جو حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص ہے اور اسی طرح اَوْ اَذْنٰی کے مقام کو اس شخص نے تمام انبیاء اور اولیاء کا حصہ قرار دیا ہے یہ بلاشبہ ایک بہتان کے سوا اور کچھ بھی نہیں ہے۔

اس کی ان مذکورہ باتوں سے یہ بھی مفہوم ہوتا ہے کہ وہ کفار کے لئے عذاب کو بھی ابدی نہیں سمجھتا۔ اسی طرح جنت کی نعمتوں کو بھی دائمی و ابدی نہیں مانتا۔ اور یہ خود صریح کفر ہے۔ اور جو چیز اس

معنی پر دلالت کرتی ہے خود اس کی عبارت ہے جو عذاب و ثواب کے بارے میں پہلے گزر چکی ہے کہ وہ عمل کی مقدار کے مطابق ہوگا۔ سیاق (آگے آنے والی عبارت) میں بھی اسی کی تصریح ہے اسے خوب سمجھ لو۔ صاحب فصوص نے جو عذاب ابدی کے بارے میں کلام کیا ہے وہ اس کی وجہ سے مطعون خلّاق ہو گیا ہے تو وہ لوگ مطعون کیوں نہیں ہوں گے جو ثواب ابدی ہی کا انکار کرتے ہیں۔ اور آخر میں وہ یہ بات لکھتا ہے کہ ”اس کے بعد جب ہائے موت سے ذاتِ احدیت کے درتچے سے ان کے اوپر آفتابِ ذات چمکے گا تو اذلیلین و آخرین تمام مخلوق یعنی جو مراہبِ نار میں مجبوب ہوں گے وہ بھی اور جو مقامِ نور میں مستور ہوں گے وہ بھی اور جن لوگوں کا نشین گاہ مقامِ محمود ہوگا۔ وہ بھی سب کے سب اس جمال کے پر تو میں گم ہو جائیں گے اور دریائے لاہوت میں فنا ہو جائیں گے۔“

نہ بہشت کا کوئی اثر باقی رہے گا اور نہ دوزخ کا کوئی شرارہ۔ اس مقام پر نہ جلنا ہوگا نہ کسی طرح کا بناؤ سوار ہوگا۔ نہ حیرانی ہوگی نہ انتظار ہوگا، نہ زندگی ہوگی نہ موت ہوگی۔ کیوں کہ سب کے سب ذات بن جائیں گے اور جیسا کہ ازل میں تھا اسی طرح ابدی ہو جائے گا۔

اس کے بعد وہی دونوں عالم یعنی ایک عالمِ نور جس میں بہشت کے طبقات ہیں اور دوسرا عالمِ نار جس میں دوزخ کے درجات ہیں، جمال و جلال کی تجلی سے ظہور میں آئیں گے۔ کیوں کہ ابتدائے عالم میں بھی ان ہی دونوں صفتوں کی تجلی سے ظہور میں آئے تھے۔ لیکن وہ وہاں بالا مکان (ممکن ہونے کے ساتھ) تھے اور یہاں بالوجوب (واجب ہونے کے ساتھ) ہوں گے۔ اہل بہشت اپنے مرتبے میں سکونت کریں گے اور ہمیشہ ہمیشہ رہیں گے اور اہل دوزخ اپنے ٹھکانے میں مجبوب رہیں گے اور ہمیشہ ہمیشہ رہیں گے۔ ان دو تجلیوں کے بعد کوئی اور تجلی ملحوظ نہیں ہے۔ اور ذات کسی تعین کے ساتھ منسوب نہیں ہے۔ انتہی۔

ان باتوں سے یہ بالکل واضح ہو جاتا ہے کہ جنت اور دوزخ بوجہ یکہ وہ آخرت میں داخل ہیں فنا ہو جائیں گی۔ غور کرنا چاہئے کہ یہ بات کفر تک پہنچا دیتی ہے یا نہیں؟

جو ظہور ان کے زوال کے بعد حاصل ہوگا، اس ظہور کو وہ بالوجوب (واجب الوجود) کہتا ہے اور ظہورِ دنیا کو بالا مکان (ممکن الوجود) غور کرنا چاہئے کہ اہل بہشت اور اہل دوزخ کو واجب کہنا کفر ہے یا نہیں؟ نیز اسی عبارت سے یہ بھی مفہوم ہوتا ہے کہ انبیاء اور اولیاء ہمیشہ ذاتِ احدیت (احدیت) میں عدم کے اندر زوال پذیر اور مضحل رہیں گے اور انہیں ہرگز وجود حاصل نہیں ہوگا۔

یہ بھی صریح کفر ہے۔

انبیاء اور اولیاء علیہم الصلوٰۃ والتسلیمات ہمیشہ بہشت میں رہیں گے بغیر عدم اور بغیر زوال کے۔ اور اس کی عبارت سے مفہوم ہوتا ہے کہ انبیاءِ گروہ سابقین میں سے ہیں اور سابقین عرش کے اوپر رہیں گے جہاں نہ حوریں ہیں نہ محلات، نہ تنعم ہے نہ راحت۔ یہ بات بھی نص قطعی کے خلاف ہے۔ حق سبحانہ سابقین کے بارے میں تمنّات کا اثبات فرماتا ہے اور بڑی بڑی آنکھوں والی حوروں کا بھی اثبات فرماتا ہے۔ تو اس کا یہ قول نص کی مخالفت کے سوا کچھ بھی نہیں ہے۔ اس شخص نے ان تمام نعمتوں کو جو قرآن مجید میں سابقین کے بارے میں واقع ہوئی ہیں اہل یمین کے بارے میں ثابت کیا ہے۔ حال آں کہ ایسا نہیں ہے۔ آیت کریمہ عَلٰی سُرُرٍ مَّوْضُوۡنَہٗ مُتَّكِئِیۡنَ الٰی اٰخِرَہ (وہ جزاؤں پر بیٹھے ہوں گے تکیہ لگائے ہوئے آخر آیت تک) سابقین کے بارے میں ہے اور یہ شخص (اس آیت کریمہ کو بھی) اہل یمین کے بارے میں ہونا بیان کرتا ہے اور سابقین کو سب نعمتوں سے محروم کرتا ہے۔ کیوں کہ یہ شخص قرآن مجید سے بالکل جاہل ہے۔ اور اس کتاب کے آخر میں ایک اور اضافہ کرتا ہے اور توحید و جود میں شیخ عطارؒ اور مولوی رومیؒ کی تقلید کرتا ہے اور اس اضافے میں لکھتا ہے کہ ”وہ خود بھی شیطان ہو گیا“ (نعوذ باللہ من ذلک)

اس کلمے کی قباحت سے ہم حق سبحانہ کی پناہ مانگتے ہیں۔ حق سبحانہ و تعالیٰ کو اس کلمے سے یاد کرنا قبیح ترین قباحت ہے اور شدید ترین کفر ہے۔ اربابِ توحید اگرچہ ”ہمہ اوست“ کہتے ہیں۔ لیکن اس قسم کے قبیح الفاظ کے اطلاق کو وہ بھی جائز نہیں رکھتے۔ حق سبحانہ کو شریعت میں خالصی کلمی شئیء (ہر چیز کا پیدا کرنے والا) کہتے ہیں لیکن خَالِصِی النَّجَسِ وَالْقَاذُوْر (ناپاک اور گندی چیزوں کو پیدا کرنے والا) کہنا جائز قرار نہیں دیتے۔ اس کی عبارت میں اس قسم کی باتوں کو اگر کوئی شخص تلاش کرے تو بہت سی باتیں ظاہر ہوں۔ لیکن ان تھوڑی سی باتوں ہی سے بہت سی باتوں کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے:

سالے کہ نکوست از بہارش پیدا ست

وہ سال اچھا ہے جس کی بہار اچھی ہے

اس فقیر نے اس کی بیہودہ باتوں میں سے چند باتیں اس رسالے میں بیان کی ہیں تاکہ لوگ اس کے کام کی برائی (برے عقائد) سے واقف ہو سکیں اور اس کی تقلید کر کے اہل الحاد کے گروہ میں شامل نہ ہوں۔ اگر وہ اس کے باوجود بھی اس جماعت کی تقلید ہی کو اختیار کریں گے تو حجت ان

لوگوں پر پوری ہو چکی ہوگی۔

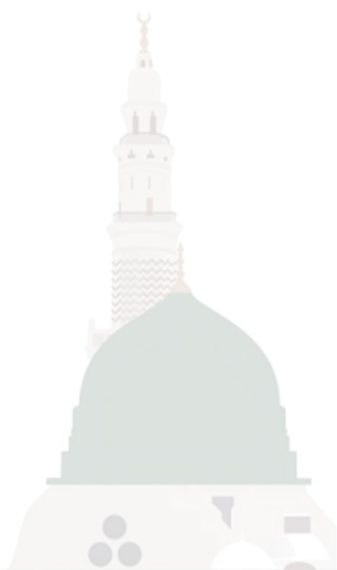
الحمد لله اولاً و آخراً و الصلوٰۃ و السلام علی رسولہ محمد و آلہ

دائماً سرمداً و السلام علی من اتبع الہدی

اور اول و آخر اللہ تعالیٰ کی حمد ہے اور محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر دائمی رحمتیں اور سلامتیاں ہوں، اور اس شخص پر سلام ہو جو ہدایت کی پیروی کرے۔

تمت





www.maktabah.org

تحفہ ابراہیمیہ

مکتوبات

حضرت مولانا حاجی دوست محمد قندھاری رحمۃ اللہ علیہ

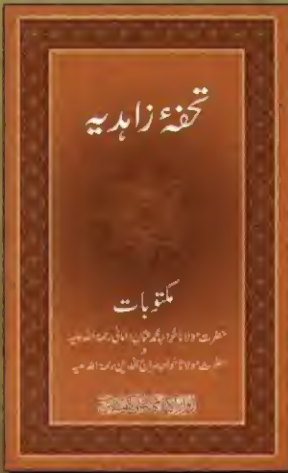


تحفہ زاہدیہ

مکتوبات

حضرت مولانا خواجہ محمد عثمان دامانی رحمۃ اللہ علیہ

حضرت مولانا خواجہ سراج الدین رحمۃ اللہ علیہ



زَوَا اِکِیڈمی پبلی کیشنز

ایس۔ ۷۷، ناظم آباد، کراچی۔ ۷۷۰۰۰ فون: ۳۶۶۸۳۷۰

info@rahel.org

www.rahel.org



Maktabah Mujaddidiyah

www.maktabah.org

This book has been digitized by Maktabah Mujaddidiyah (www.maktabah.org).

Maktabah Mujaddidiyah does not hold the copyrights of this book. All the copyrights are held by the copyright holders, as mentioned in the book.

Digitized by Maktabah Mujaddidiyah, 2012

Files hosted at Internet Archive [www.archive.org]

We accept donations solely for the purpose of digitizing valuable and rare Islamic books and making them easily accessible through the Internet. If you like this cause and can afford to donate a little money, you can do so through Paypal. Send the money to ghaffari@maktabah.org, or go to the website and click the Donate link at the top.